

كتاب
الحياة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملاكبي

المجلد الرابع

ترجمته من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربه تعالى

الحوري بولس عواد

عفي عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٨٦٨

Nihil obstat
+ fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
+ fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مَانِعَ
÷ الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

لِيُطْبَعَ
+ الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

البحثُ التَّمُّ اربعين

في انفعالات الغضب والرجاء واليأس - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في انفعالات الغضب والرجاء واليأس وثانياً في الجبن والتهور وثالثاً في الغضب - اما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل - ١ في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او الاشتفاء - ٢ في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية - ٣ في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم - ٤ في ان الرجاء هل يضاف اليأس - ٥ في ان علة الرجاء هل هي التجربة - ٦ في ان الرجاء هل هو اعظم في الشبان والسكران - ٧ في نسبة الرجاء الى المحبة - ٨ في ان الرجاء هل يساعد على الفعل

الفصل الأول

في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او الاشتفاء

يُنْخَطِ الى الأول بان يقال : يظهر ان الرجاء هو نفس الاشتياق او الاشتفاء لكونه يُجْعَل في جملة امهات الانفعالات الاربع . وقد جعل اوغسطينوس الاشتفاء مكانه عندما ذكر امهات الانفعالات الاربع في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ . فالرجاء اذن هو نفس الاشتفاء او الاشتياق

٢ وايضاً ان الانفعالات تتمايز بتمايز الموضوعات . وموضوع الرجاء والاشتفاء او الاشتياق واحد وهو الخير المستقبل . فالرجاء اذن هو نفس الاشتفاء او الاشتياق

٣ وايضاً ان قيل ان الرجاء يزيد على الاشتياق امكان الحصول على الخير المستقبل برده ان ما به الى الموضوع نسبة عرضية لا يُعَدُّ تعبيراً في نوع الانفعال . وللممكن نسبة عرضية الى الخير المستقبل الذي هو موضوع الاشتفاء او الاشتياق والرجاء . فاذا ليس الرجاء انفعالاً مغايراً بالنوع للاشتياق او الاشتفاء

لكن يعارض ذلك ان للقوى المختلفة انفعالات مختلفة متمايزة بالنوع . والرجاء الى القوة الغضبية والاشتياق والاشتهاء الى القوة الشهوانية . فالرجاء اذن مغاير للنوع للاشتياق او للاشتهاء

والجواب ان يقال ان حقيقة الانفعالات النوعية تعتبر من جهة الموضوع ويشترط لموضوع الرجاء اربعة اولاً ان يكون خيراً لان الرجاء لا يتعلق حقيقة الا بالخير وبهذا يفارق الرجاء الخوف الذي يتعلق بالشر وثانياً ان يكون مستقبلاً اذ ليس يرجى الحاضر الحاصل وبهذا يفارق الرجاء اللذة التي تتعلق بالخير الحاضر وثالثاً ان يكون شاقاً متعسراً حصوله اذ ليس يقال ان راجياً يرجو امراً يسيراً يقدر ان يحصل عليه حالاً وبهذا يفارق الرجاء الاشتياق او الاشتهاء الذي يتعلق بمطلق الخير المستقبلي ورابعاً ان يكون ذلك الشاق ممكناً الحصول اذ ليس احدٌ يرجو ما يتعذر عليه حصوله مطلقاً وبهذا يفارق الرجاء اليأس . فيظهر اذن من ذلك ان الرجاء مغاير للاشتياق كما تغاير انفعالات الغضبية انفعالات الشهوانية ولذلك كان لابد من سبق الاشتياق للرجاء كما لابد من سبق

انفعالات الشهوانية لجميع انفعالات الغضبية كما مر في م ب ٢٥ ف ١

اذ اوجب على الاول بان اوغسطينوس انما جعل الاشتهاء مكان الرجاء لان كليهما يتعلق بالخير المستقبلي ولان الخير الغير الشاق لا يعتد به حتى يظهر ان الاشتهاء يتعلق على الاخص بالخير الشاق الذي يتعلق به الرجاء ايضاً وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس مطلق الخير المستقبلي بل ما كان منه شاقاً ومتعسراً الحصول على ما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان موضوع الرجاء لا يزيد على موضوع الاشتهاء الامكان فقط بل المشقة ايضاً وبها يصير الرجاء الى قوة اخرى اي الى الغضبية التي تتعلق بالشاق كما مر في ق ١ م ب ٨١ ف ٢ . ونسبة الممكن والاستحيل الى موضوع

القوة الشوقية ليست عرضية بالاطلاق لان الشوق هو مبدأ الحركة وليس يتحرك شيء الى شيء الا باعتبار امكانه اذ ليس يتحرك احد الى ما يعتقد ادراكه مستحيلاً ولهذا كان الرجاء يغير اليأس بحسب تفاير الممكن والمستحيل

الفصل الثاني

في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرجاء هو الى القوة الادراكية لانه انتظار في ما يظهر فقد قال الرسول في رو ٨ : ٢٥ « فان كنا نرجو ما لانشاهده فبالصبر نتظره » والانتظار يظهر انه الى القوة الادراكية التي من شأنها ان تنتظر . فالرجاء اذن الى الادراكية

٢ وايضاً يظهر ان الرجاء والثقة واحد بينه ولذلك نسمي اهل الرجاء واثقين ايضاً كما نريد بالثقة والرجاء معنى واحداً . والثقة يظهر انها الى القوة الادراكية كالايمان ايضاً . فكذا الرجاء ايضاً

٣ وايضاً ان اليقين خاص بالقوة الادراكية . والرجاء يوصف باليقين . فالرجاء اذن خاص بالقوة الادراكية

لكن يفرض ذلك ان الرجاء يتعلق بالخير كما مر في الفصل الآنف . والخير من حيث هو خير ليس موضوعاً للقوة الادراكية بل للقوة الشوقية . فإذا ليس الرجاء الى القوة الادراكية بل الى القوة الشوقية

والجواب ان يقال لما كان الرجاء يدل على ضرب من انبساط الشوق الى الخير كانت من الواضح انه الى القوة الشوقية فان الحركة الى الاشياء خاصة بالشوق وفعل القوة الادراكية لا يستكمل بحركة المدرك الى الاشياء بل بحصول الاشياء المدركة في المدرك . الا انه لما كانت القوة الادراكية تحرك القوة الشوقية بايرادها لما موضوعها كان يلحق اعتبارات الموضوع المتصور المختلفة حركات

مختلفة في القوة الشوقية فان تصور الخير ينشأ عنه في الشوق حركة متنايرة للحركة الناشئة عن تصور الشر وكذا ينشأ عن تصور الخير باعتبار كونه حاضراً او مستقبلاً ومطلقاً او شاقاً وممكناً او مستحيلاً حركات متنايرة . وعلى هذا فالرجاء حركة للقوة الشوقية تابعة تصور الخير المستقبل الشاق الممكن حصوله اي هو انبساط الشوق الى هذا الموضوع

إذا اجيب على الاول بانه لما كان الرجاء يتعلق بالخير الممكن كانت حركة الرجاء تنشأ في الانسان على نحوين كما ان شيئاً يكون ممكناً له على نحوين ايسر باعتبار قدرته وباعتبار قدرة غيره فما يرجو نيلاً بقدرته لا يقال انه ينتظره بل انه يرجوه فقط ولا يقال حقيقة انه ينتظر الا ما يرجوه بمساعدة قدرة الغير فان معنى انتظار في اللاتينية (expectare) أمل من الغير من حيث ان القوة المتصورة السابقة لا تنظر الى الخير الذي تقصده ليله فقط بل الى ما ترجو نيله بقوته ايضاً كقوله في مي ١٠ : ٥١ «التفت لأغاثة الناس» . فإذا قد يقال احياناً لحركة الرجاء انتظاراً باعتبار نظر القوة الادراكية السابقة

وعلى الثاني بان ما يشتهي الانسان ويعتبر نفسه قادراً على نيله يعتقد انه سيناله ومن هذا الوثوق الذي يحصل في القوة الادراكية السابقة يقال للحركة اللاحقة في الشوق ثقة فان الحركة الشوقية تسمى من الادراك السابق كما يسمى المعلول من العلة التي هي آيين لان القوة المتصورة اعظم ادراكاً لفعالها منها لفعل القوة الشوقية

وعلى الثالث بان اليقين لا توصف به حركة الشوق الحسي فقط بل حركة الشوق الطبيعي ايضاً كقولنا ان الحجر ميل يقيناً الى جهة التحت وذلك باعتبار التحقق الناشئ عن العلم اليقين السابق حركة الشوق الحسي او الطبيعي ايضاً

الفصل الثالث

في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجاء لا يوجد في الحيوانات العجم
لانه يتعلق بالخير المستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ .
وعلم المستقبلات ليس الى الحيوانات العجم اذ ليس لها الا المعرفة الحسية التي لا
تتعلق بالمستقبلات . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم
٢ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الخير الممكن نيله . والممكن والمستحيل فصلان
للصدق والكذب اللذين لا وجود لهما الا عند العقل كما قال الفيلسوف في
الالهيات ك ٦ م ٨ . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم التي لا عقل لها
٣ وايضاً قال اوغطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ « الحيوانات تتحرك بما
تشاهده » . والرجاء ليس يتعلق بما يشاهد لان « ما يشاهده الانسان كيف
يرجوه » كما في رو ٨ : ٢٤ . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم
لكن يعارض ذلك ان الرجاء من انفعالات الغضبية . والغضبية موجودة في
الحيوانات العجم . فكذا الرجاء ايضاً

والجواب ان يقال ان الانفعالات الباطنة في الحيوانات يمكن ان تُعرف من
حركاتها الظاهرة وهذه تدل على ان الرجاء موجود في الحيوانات العجم فان الكلب
او البازي متى رأى ارباً او بغاً بعيداً جداً لم يتحرك اليه كانه لا يرجو
ادراكه ومتى كان قريباً تحرك اليه كأنما يرجو ادراكه فقد تقدم في م ب ١ ف
٢ وم ب ٢٦ ف ١ ان الشوق الحسي في الحيوانات العجم والشوق الطبيعي في
ما خلا عن الحس يتبعان تصور عقل ما كما يتبعه شوق الطبيعة العاقلة الذي يقال
له ارادة الا ان الفرق في ذلك ان حركة الارادة تتبع تصور العقل المتصل وحركة
الشوق الطبيعي تتبع تصور العقل المنفصل الذي انشأ الطبيعة ومثله في ذلك

الشوق الحسي في الحيوانات العجم التي تفعل ايضاً بفرزة طبيعية ولهذا السبب
نجد اعمال الحيوانات العجم وغيرها من الاشياء الطبيعية جارية على نهج واحد
كاعمال الصناعة . وبهذا الاعتبار يكون في الحيوانات العجم رجاء وياس
إذا اجيب على الاول بان الحيوانات العجم وان كانت لا تعرف المستقبل
الا انها تتحرك بالفرزة الطبيعية الى شيء مستقبل كما لو عرفت المستقبل بسابق
نظرها فان هذه الفرزة مركبة فيها من العقل الالهي الذي يعلم المستقبلات
بسابق نظره

وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس الممكن الذي هو فصل للصدق لان هذا
يتبع نسبة المحمول الى الموضوع بل الممكن الذي يقال باعتبار قوة ما فالى هذين
الضريين قسم الفيلسوف الممكن في الالهيات ك ٥ م ١٧
وعلى الثالث بان المشاهدة وان لم تتعلق بالامر المستقبل الا ان الحيوان
يتحرك شوقه بما يشاهده في الحال الى ادراك امر مستقبل او اجتنابه

الفصل الرابع

في ان الرجاء هل يضاده اليأس

يُخْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اليأس ليس ضد الرجاء فان الواحد يضاده
واحد كما في الالهيات ك ١٠ م ١٧ . والرجاء يضاده الخوف . فاذا لا
يضاده اليأس

٢ وايضاً يظهر ان الاضداد تتعلق بواحد بعينه . والرجاء واليأس لا يتعلقان
بواحد بعينه لان الرجاء يتعلق بالخير واليأس يحصل عن شر مانع من الحصول
على الخير . فاذا ليس اليأس مضاداً للرجاء

٣ وايضاً ان الحركة يضادها الحركة واما السكون فيقابل الحركة على سبيل
العدم . واليأس يظهر انه يدل على سكون لا على حركة . فهو اذا ليس مضاداً

للرجاء الذي يدل على حركة انبساط إلى خيرٍ مرجوٍ
لكن يعارض ذلك أن اسم اليأس (أي في اللاتينية وهو desperatio) موضوع
على سبيل المضادة للرجاء

والجواب أن يقال قد مرَّ في مب ٢٣ ف ٢ أن التضاد يحصل في التغيرات
على ضربين أحدهما بحسب الميل إلى منتبهات متضادة وهذا الضرب لا يحصل
إلا في انفعالات الشهوانية كتضاد المحبة والبغض والثاني بحسب الميل والنفور
بالنسبة إلى منتهى واحدٍ بعينه ولهذا الضرب يحصل في انفعالات الغضبية كما
مرَّ هناك، وموضوع الرجاء الذي هو الخير الشاق إذا اعتبر معه إمكان نيله
كان متضمناً حقيقة الجاذب وبهذا الاعتبار يتوجه إليه الرجاء الذي يفيد
نوعاً من الميل وأما إذا اعتبر معه تعذر نيله فيتضمن حينئذٍ حقيقة الدافع لأنه
« متى أفضى الناس إلى أمر مستحيل تفرق شملهم » كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣
وبهذا الاعتبار يتعلق به اليأس ولذا كان اليأس يتضمن حركة نوع من النفور
فكان مضاداً للرجاء مضادة النفور للميل

إذا أُجيب على الأول بأن الخوف يضاد الرجاء من جهة تضاد موضوعيهما
أي الخير والشر فإن هذه المضادة تحصل في انفعالات الغضبية باعتبار انبعاثها
عن انفعالات الشهوانية وأما اليأس فإثما يضاده من جهة تضاد الميل
والنفور فقط

وعلى الثاني بأن اليأس لا يتعلق بالشر من حيث هو شرٌّ ولكنه قد يتعلق به
بالعرض من حيث أن شيئاً يصير به ممتنع الحصول وقد يحصل اليأس عن مجرد
مجاورة الخير للطاقة

وعلى الثالث بأن اليأس لا يتضمن الدلالة على عدم الرجاء فقط بل يدل
أيضاً على نفور من الشيء المشتبه لا اعتبار تعذر حصوله فلا بد إذن من تقدم

الشوق عليه في الاعتبار كـرجاء لان ما لا يتعلق به شوقنا لا يتعلق به رجاءنا ولا يأسننا ولهذا ايضاً كان كلاهما يتعلق بالخير الذي يتعلق به الشوق

الفصل الخامس

في ان التجربة هل هي علة الرجاء

يختص الى الخامس بان يقال: يظهر ان التجربة ليست علة الرجاء فان التجربة الى القوة الادراكية وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ١ « القوة العقلية تحتاج الى التجربة والوقت » ٠ والرجاء ليس الى القوة الادراكية بل الى القوة الشوقية كما مر في ف ٢ ٠ فاذا ليست التجربة علة للرجاء

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ ب ١٣ « يتعسر الرجاء عند الشيوخ بسبب تجربتهم » وهذا يظهر منه ان التجربة علة لعدم الرجاء ٠ وليس شي واحد بعينه علة للتقابلات ٠ فاذا ليست التجربة علة للرجاء

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٣٤ « ان وصف جميع الاشياء بامر ما وعدم اغفال شيء منها قد يكون احياناً من علائم الحماقة » ٠ ومحاولة الانسان ادراك كل شيء ترجع في ما يظهر الى عظم الرجاء والحماقة تنشأ عن عدم التجربة ٠ فيظهر اذن ان عدم التجربة اولى بكونه علة الرجاء من التجربة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٣ ب ٨ « ان بعض الناس يسهل عندهم الرجاء بسبب ظفرهم على كثيرين ومرات كثيرة » وهذا يرجع الى التجربة ٠ فالتجربة اذن علة للرجاء

والجواب ان يقال ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كما مر في ف ١ فاذا يجوز ان يكون شيء علة للرجاء اما لان شيئاً يصير به ممكناً للانسان واما لان شيئاً يعتبر به ممكناً فيكون علة للرجاء بالوجه الاول كل ما يزيد الانسان قدرة كالغنى والشجاعة ومن هذا القبيل ايضاً التجربة لان الانسان

يكتسب بالتجربة قوة على فعل شيء بسهولة ومن ذلك يحصل الرجاء وعليه قول
ويجيثيوس في كتاب الجندية ١ ب ١ « ليس يخشى أحد فعل ما يثق من نفسه
انه أحسن تعلمه ». ويكون علة للرجاء بالوجه الثاني كل ما به يعتبر الانسان
شيئاً ممكناً له وهذا الوجه يجوز ان يكون التعليم وكل اقتناع علة للرجاء وعلى هذا
النحو ايضاً تكون التجربة علة للرجاء من حيث ان الانسان قد يعتبر بالتجربة
ممكناً له ما كان يعتبره قبل التجربة مستحيلاً . غير ان التجربة يجوز ان تكون
بهذا الوجه ايضاً علة لعدم الرجاء لانه كما ان الانسان قد يعتبر بالتجربة ممكناً له
ما كان يعتبره مستحيلاً كذلك قد يعتبر بها مستحيلاً عليه ما كان يعتبره ممكناً
وعلى هذا فالتجربة علة للرجاء من وجهين وعلة لعدم الرجاء من وجه واحد
ولذلك يجوز لنا ان نقول بالوجه الاغلب انها علة للرجاء

إذا اجيب على الاول بان التجربة في المفعولات لا تحدث العلم فقط بل تحدث
ايضاً بسبب العادة ملكة تجعل الفعل اسهل على ان القوة العقلية ايضاً تؤثر في
القدرة على الفعل بسهولة لانها تبين ان شيئاً ممكن وعلى هذا النحو تحدث الرجاء
وعلى الثاني بان التجربة انما ينشأ عنها في الشيوخ عدم الرجاء حيث تحدث فيهم
اعتبار المستحيل ومن ثم قيل هناك بعد ذلك ان « اموراً كثيرة تنفقر عندهم »
وعلى الثالث بانه يجوز ان تكون الحماقة وعدم التجربة علة للرجاء بما يشبه
ان يكون بالعرض اي برفعها العلم الذي به يعتبر حقيقة ان شيئاً مستحيل فيكون
عدم التجربة علة للرجاء على نحو ما تكون التجربة علة لعدم الرجاء

الفصل السادس

في ان الرجاء هل هو اعظم في الشبان والسكران

ينحط الى السادس بان يقال : يظهر ان الشباب والسكر ليسا علة للرجاء فان
الرجاء يدل على نوع من اليقين والثبات ولذلك شبه في عبر ٦ بالمرسة . والشبان

والسكران لا ثبات لهم لسهولة تغيير افكارهم . فاذا ليس الشباب والسكران
علة للرجاء

٢ وايضاً ما يزيد القدرة فهو اخص علة للرجاء كما تقدم في الفصل الآنف .
والشباب والسكران يقارنهما نوع من الضعف . فاذا ليسا علة للرجاء
٣ وايضاً ان التجربة علة للرجاء كما مر في الفصل الآنف . والشبان ليسوا
ذوي تجربة . فاذا ليس الشباب علة للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ « السكران ذوو
رجاء عظيم » وقوله هناك ب ١٢ « الشبان ذوو رجاء عظيم »

والجواب ان يقال ان الشباب علة للرجاء لثلاثة امور كما قال الفيلسوف في
الخطابة ك ٢ ب ١٣ وهذه الثلاثة يمكن اعتبارها بحسب حالات الخير الذي
هو موضوع الرجاء الثلاث وهي كونه مستقبلاً وشاقاً وممكناً على ما مر ف ا فان
حظ الشبان من المستقبل وافر وحظهم من الماضي قليل ولذلك لما كان التذكر
يتعلق بالماضي والرجاء يتعلق بالمستقبل كانوا قليلي التذكر وكثيри الرجاء
وايضاً فانهم بسبب ما لهم من حرارة الطبع تكثر فيهم الارواح الحيوانية فتنبسط
قلوبهم وانبساط قلب الانسان هو الباعث له على الاقدام على مشاق الامور
ولهذا كان الشبان ذوي اقدام ورجاء عظيم . وايضاً فمن لم يصد في اعماله
ولا اعترضه موانع في مساعيه يسهل لديه اعتبار ان شيئاً ممكن له ومن ثم
فالشبان لعدم اعتبارهم لقاء الموانع وصروف الزمان يسهل لديهم اعتبار ان شيئاً
ممكن لهم فيعظم الرجاء عندهم . ثم ان امرين من هذه الثلاثة المتقدمة حاصلان
في السكران وهما الحرارة وكثرة الارواح الحيوانية المنبعثتان عن الحرارة
ويوجد فيهم ايضاً عدم المبالاة بالاعطاش والنوائب . ولجل ذلك ايضاً كان
جميع البله والفاقدي الروية يحاولون كل امر ويعظم عندهم الرجاء

إذا اجيب على الاول بانه وان لم يكن للشبان والسكرارى ثبات في الحقيقة
الا ان لهم ثباتاً في الاعتبار لاعتقادهم انهم سيدركون لا محالة ما يرجونه
وكذا يجاب على الثاني بان الشبان والسكرارى ضعفاء حقيقة ولكنهم اقوياء
في اعتبارهم اذ لا يدركون ضعفهم وقصورهم
وعلى الثالث بانه ليس التجربة فقط علة للرجاء بل قد يكون عدم التجربة ايضاً
علة له باعتبار ما كما مر في الفصل الآنف

الفصل السابع في ان الرجاء هل هو علة للمحبة

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس علة للمحبة لان المحبة هي
الاولى بين الكيفيات النفسانية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب
٧ و ٩. والرجاء كيفية نفسانية فالمحبة متقدمة عليه. فهو اذ ليس علة لها
٢ وايضاً ان الشوق متقدم على الرجاء. والشوق معلول للمحبة كما مر في مب
٢٨ ف ٦. فالرجاء اذن متأخر عنها فليس علة لها
٣ وايضاً ان الرجاء يصدر عنه اللذة كما مر في مب ٣٢ ف ٣ واللذة لا تتعلق
الا بالمحبوب. فالمحبة اذن متقدمة على الرجاء
لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قوله في متى ١: ٢: ابراهيم ولد
اسحق واسحق ولد يعقوب: ما نصه «اي ان الايمان ولد الرجاء والرجاء ولد
المحبة» فالمحبة اذن معلولة للرجاء

والجواب ان يقال ان الرجاء يُعْتَبَر من جهتين فهو يُعْتَبَر من جهة الخير
المرجو على انه موضوعه الا انه لما كان الخير المرجو شاقاً ممكناً وقد يكون شقي
شاقاً ممكناً لنا لا بنا لكن بالخير كان الرجاء يُعْتَبَر ايضاً من جهة ما به يصير شقي
ممكناً لنا فاذا اعتُبر من جهة الخير المرجو فهو معلول للمحبة لان الرجاء لا يتعلق

الا بالخير المشتبه والمحبوب، وإذا اعتبر من جهة من به يصير شيء ممكناً لنا فهو
علة للمحبة دون العكس لان من نرجوان يحصل لنا به الخير نتحرك اليه على انه
خيرنا وهكذا نأخذ في ان نحبه واما من نحبه فلا نرجو منه شيئاً الا بالعرض اي
من حيث نتقده انه يجازينا بالمحبة ومن ثمه فمحبة الغير لنا تجعلنا ان نرجو منه شيئاً
واما محبتنا له فتحصل عن الرجاء الذي لنا فيه
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثامن

في ان الرجاء هل يساعد على الفعل او بالحري يعوق عنه
يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الرجاء لا يساعد على الفعل بل بالحري
يعوق عنه لان الطمأنينة ترجع الى الرجاء، والطمأنينة منشأ الإهمال وهو يعوق
عن الفعل، فالرجاء اذن يعوق عن الفعل
٢ وايضاً ان الألم يعوق عن الفعل كما مر في مب ٣٧ ف ٣ وقد يحدث عن
الرجاء ألم في ام ١٣ : ١٢ « الرجاء الممتول يحزن القلب »، فالرجاء اذن
يعوق عن الفعل

٣ وايضاً ان اليأس مضاد للرجاء كما مر في ف ٤ واليأس يساعد على الفعل
وخصوصاً في الحرب ففي ٢ ملوك ٢٦ : ٢ ان في اليأس خطراً، فالرجاء اذن
يفعل ضد ذلك اي يعوق عن الفعل

لكن يعارض ذلك قوله سي في ١ كور ٩ : ١٠ « ينبغي للعارث ان يحرث على
رجاء الاستغلال » وكذا الامر في سائر الاشياء

والجواب ان يقال ان الرجاء من طبعه يساعد على الفعل بتقويته اياه وذلك
من وجهين اولاً من جهة اعتبار موضوعه الذي هو الخير الشاق الممكن فان
اعتبار الشاق يحرك الانتباه واليقظة، واعتبار الممكن ليس يضعف السعي

والإقدام فيلزم من ذلك أن الإنسان يشتد فعله بالرجاء . وثانياً من جهة اعتبار معلوله فقد تقدم في مب ٣٢ ف ٣ أن الرجاء يُحدث اللذة وهي تساعد على الفعل كما مر في مب ٣٣ ف ٤ . فالرجاء إذن يساعد على الفعل

إذاً اجيب على الاول بأن الرجاء ينظر الى ادراك الخير والطمانينة تنظر الى اجتناب الشرفعي إذن مقابلة للخوف بأكثر مما ترجع الى الرجاء ومع ذلك فهي لا تحدث الاهمال الا من حيث يضعف بها اعتبار الشاق وهذا يترتب عليه ضعف اعتبار الرجاء لان ما لا يخاف الانسان مانعاً منه لا يكاد يُعتبر شاقاً وعلى الثاني بأن الرجاء يُحدث بالذات اللذة وإنما يُحدث الألم بالعرض كما تقدم في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثالث بأن اليأس في الحرب إنما يكون خطراً بسبب ما يقارنه من الرجاء لان الذين يأسون من الحرب تضعف عزميتهم فيه ولكنهم يرجون ان يثأروا اعداءهم بنفوسهم ولذلك يحملهم هذا الرجاء على اشد القتال فتقع رهبتهم في افئدة اعدائهم



البحث الحادي والاربعون

في الجبن والخوف في حد نفسه — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر اولاً في الجبن وثانياً في التهور اما الجبن فيبحث فيه عن اربعة امور اولاً عن الجبن في حد نفسه وثانياً عن موضوعه وثالثاً عن علته ورابعاً عن معلوله . والبحث في الاول — بدور على اربع مسائل — ١ هل الجبن انفعال نفسي — ٢ هل هو انفعال خاص — ٣ هل يوجد خوف طبيعي — ٤ في انواع الجبن

الفصل الأول

هل الجبن انفعال نفسي

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الجبن ليس انفعالاً نفسانياً فقد قال

الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « الجبن قوة تطلب الوجود بطريق الانقباض » وليس شيء من القوى انفعالاً كما اثبتته الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥٥ فإذا ليس الجبن انفعالاً

٢ وايضاً كل انفعال فهو اثرٌ حاصلٌ عن حضور الفاعل . والجبن ليس يتعلق بمحاضر بل بمستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ . فإذا ليس الجبن انفعالاً

٣ وايضاً كل انفعال نفسياني فهو حركة للشوق الحسي لاحقة للشعور . والحس لا يدرك المستقبل بل الحاضر . فيظهر اذن ان الجبن لتعلقه بالشر المستقبل ليس انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الجبن في عداد الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

والجواب ان يقال ان الجبن اخص حركات النفس بحقيقة الانفعال بعد الألم فقد مر في م ب ٢٢ ف ١ ان الانفعال يطلق اولاً على حركة القوة المنفعلة اي التي يكون لموضوعها اليها نسبة المحرك الفعلي لان الانفعال هو أثر الفاعل وبهذا المعنى يقال للشعور والتعلل انفعالان ويطلق ثانياً باخص وجه على حركة القوة الشوقية ويطلق ثالثاً باخص من ذلك على حركة القوة الشوقية التي لما آلة جسمانية وهي الحركة التي تحصل مع تغير جسماني ويطلق رابعاً بالوجه الاخص جداً على تلك الحركات الدالة على ضرر ولا ينفي ان الجبن لما كان يتعلق بالشر كان الى القوة الشوقية التي موضوعها الذاتي هو الخير والشر وهو الى الشوق الحسي لانه يحصل مع تغير اي مع انقباض كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ ويعتبر ايضاً نسبة الى الشر باعتبار غلبة الشر بنحو ما على انسان ما . فهو اذن يطلق عليه الانفعال بغاية الحقيقة . ولكن بعد الألم فان الألم يتعلق

بالشر الحاضر والجبين يتعلق بالشر المستقبل الذي لا يحرك بقدر الحاضر
إذا اجيب على الاول بان المراد بالقوة في قول اللمشقي مبدأ الفعل ولهذا
كانت حركات القوة الشوقية الباطنية من حيث هي مبادئ للافعال الخارجية
يقال لها قوى والمراد بها في قول الفيلسوف الملكة

وعلى الثاني بانه كما ان افعال الجسم الطبيعي يحصل عن حضور الفاعل حضوراً
جسمانياً كذلك افعال النفس يحصل عن حضور الفاعل حضوراً نفسانياً من
دون حضوره الجسماني او الحقيقي اي من حيث ان الشر الذي هو مستقبل
حقيقة يكون حاضراً اعتباراً

وعلى الثالث بان الحس لا يدرك المستقبل الا ان الحيوان من ادراك الحاضر
يتحرك بالفرصة الطبيعية الى رجاء خير مستقبل او الخوف من شر مستقبل

الفصل الثاني

في ان الجبن هل هو افعال خاص

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الجبن ليس افعالاً خاصاً فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ « من لا يوهن الجبن عزيمته لا تتولاه
الشهوة ولا ينفذ قلبه الا سي اي الالم ولا يعبث به الفرح الباطل » ومفاد ذلك
انه اذا ارتفع الجبن ارتفعت جميع الانفعالات الأخرى فهو اذن ليس افعالاً
خاصاً بل عاماً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ « ان حكم الطلب والهرب
في الشوق حكم الايجاب والسلب في العقل » وليس السلب ولا الايجاب شيئاً
خاصاً في العقل بل شيئاً عاماً مشتركاً في امور كثيرة فكذا الهرب ايضاً في الشوق
وانما الجبن هرب من الشر فهو اذن ليس افعالاً خاصاً

٣ وايضاً لو كان الجبن انفعالاً خاصاً لكان في الغضبية فقط . ولكنه في الشهوانية ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان « الجبن ضربٌ من الألم » وقال الدمشقي انه قوة مشتقة . ومحل الألم والشوق هو الشهوانية كما تقدم في م ب ٣٠ و ٣٥ ف ١ . فهو اذن ليس انفعالاً خاصاً لرجوعه الى قوتين مختلفتين لكن يعارض ذلك ان الجبن قسمٌ لسائر الانفعالات النفسانية كما يتضح من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٥

والجواب ان يقال ان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة النوعية من موضوعاتها فما كان منها ذا موضوع خاصٍ فهو انفعالٌ خاصٌ . وللجبن موضوعٌ خاصٌ كما للرجاء لانه كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كذلك موضوع الجبن هو الشر المستقبل الشاق المتع الاندفاع . فالجبن اذن انفعالٌ نفسي خاصٌ

اذا اوجب على الاول بان جميع الانفعالات النفسانية تنبعث عن مبدأ واحدٍ وهو المحبة التي فيها يرتبط بعض هذه الانفعالات ببعض . وانما ترتفع سائر الانفعالات النفسانية عند ارتفاع الجبن باعتبار هذا الارتباط لا لكون الجبن انفعالاً عاماً

وعلى الثاني بانه ليس كل هربٍ في الشوق جبناً بل الهرب من موضوعٍ خاصٍ كما تقدم في جرم الفصل فاذا وان كان الهرب امراً عاماً فالجبن انفعالٌ خاصٌ وعلى الثالث بان الجبن ليس في الشهوانية بوجهٍ اذ ليس يتعلق بالشر مطلقاً بل مع صعوبةٍ او مشقةٍ بحيث لا يكاد يمكن دفعه الا انه لما كانت الانفعالات الغضبية تنبعث عن انفعالات الشهوانية وتنتهي اليها كما اسلفنا في م ب ٢٥ ف ١ كان الجبن يوصف بما هو خاصٌ بالشهوانية اذ لما يقال ان الجبن ألمٌ من حيث ان موضوع الجبن مؤلمٌ لو كان حاضراً ومن ثمة قال الفيلسوف ايضاً في الموضوع

المتقدم ذكره ان « الجبن يحصل عن تخيل الشر المستقبل المفسد او المؤلم » وكذلك
انما وصف الدمشقي الجبن بالشوق لانه كما ان الرجاء يحدث او ينشأ عن اشتهاه
الخير كذلك الجبن ينشأ عن الحرب من الشر كما يتضح مما تقدم في ف ٢ من كل
من مب ٢٥ و ٢٩ و ٣٦

الفصل الثالث

هل يوجد خوف طبيعي

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان بعض الخوف طبيعي فقد قال الدمشقي
في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « يوجد خوف طبيعي فان النفس لا تشاء
مفارقة البدن »

٢ وايضاً ان الخوف ينشأ عن المحبة كما مر في الفصل الآنف . ويوجد محبة طبيعية
كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٢ . فاذا يوجد ايضاً خوف طبيعي
٣ وايضاً ان الخوف مقابل للرجاء كما تقدم في مب ٤ ف ٤ . ويوجد رجاء
طبيعي كما يتضح من قوله في رو ٤ : ١٨ عن ابراهيم انه « على خلاف الرجاء
(يعني رجاء الطبيعة) آمن على الرجاء » يعني رجاء النعمة . فاذا يوجد ايضاً
خوف طبيعي

لكن يعارض ذلك ان الاشياء الطبيعية يشترك فيها التنفسات وغير التنفسات
والخوف ليس مشتركاً بين التنفسات وغير التنفسات . فهو اذن غير طبيعي
والجواب ان يقال انما يقال للحركة طبيعية لميل الطبيعة اليها وهذا يحدث على
نحوين احدهما ان تستكمل الحركة كلها من الطبيعة دون شيء من افعال القوة
الداركة كما ان التصعد حركة طبيعية للنار والنمو حركة طبيعية للحيوان والنبات
والثاني ان تكون الطبيعة مائلة الى الحركة وان لم تستكمل الا بالادراك لان

حركة القوة الادراكية والشوقية تُسند الى الطبيعة على انها المبدأ الاول كما مرَّ
في مب ١٠ ف ١٧ ومب ١٧ ف ٩ وبهذا المعنى قد يقال ايضاً لافعال القوة الداركة
كالتمقل والشعور والتذكر والحركات الشوق الحيواني طبيعية وباعتبار هذا
الضرب يجوز ان يقال للخوف طبيعي ويمتاز عن الخوف الغير الطبيعي بتغاير
الموضوع فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان من الخوف ما يتعلق بالشر
المفسد الذي يهرب منه الطبيعة لاشتهاء الوجود طبعاً وهذا الخوف يقال له
طبيعي ومنه ما يتعلق بالشر المؤلم الذي لا ينافي الطبع بل شهوة الشوق وهذا
الخوف ليس طبعياً كما ان كلاً من المحبة والشهوة واللذة ينقسم الى طبيعي وغير
طبيعي على ما تقدم في مب ٣٠ ف ٣ ومب ٣١ ف ٧ واما على معنى الطبيعي
الاول فيجب ان يُعلم ان بعض الانفعالات النفسانية قد يقال لها طبيعية كالمحبة
والاشتهاء والرجاء وبعضها لا يجوز عليها ذلك وذلك لان المحبة والبغض والاشتهاء
والنفور تدل على ميل الى طلب الخير والهرب من الشر وهذا الميل يرجع ايضاً
الى الشوق الطبيعي ولذلك كان بعض المحبة طبعياً وجاز ان يوصف ايضاً على
نحو ما بالاشتهاء والرجاء الاشياء الطبيعية الخالية عن الادراك واما ما سوسه
ذلك من الانفعالات النفسانية فتدل على حركات لا يكفي لما الميل الطبيعي
اصلاً اما لان حقيقة هذه الانفعالات تقتضي الشعور او الادراك كما مرَّ في مب
٣١ ف ٤ ومب ٣٥ ف ١ من ان حقيقة اللذة والألم تقتضي الادراك حتى ان
من خلا عن الادراك لم يجز وصفه بالالتذاذ والتألم او لان هذه الحركات تقع
على خلاف مقتضى الميل الطبيعي كما ان اليأس يهرب من الخير بسبب صعوبة
ما والخوف يهرب من مدافعة الشر المضاد وان كان ثمة ميل طبيعي الى ذلك
ولهذا كانت غير المتنفسات لا توصف بهذه الانفعالات بوجه من الوجوه
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان ما يذكر من انواع الخوف هل هو صحيح

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان جعل الدمشقي للخوف في الدين المستقيم كـ ٢٥ ستة انواع وهي التواني والحياة والحجل والتعجب والانشاء والمحصَر غير صحيح لان الخوف يتعلق بالشر المؤلم كما قال الفيلسوف في الخطابة كـ ٢٥ ب هـ وهذا يستلزم كون انواع الخوف معاذية لانواع الألم . وانواع الألم اربعة كما مر في مب ٣٥ ف ٨ . فاذا انواع الخوف المعاذية لها يجب ان تكون اربعة فقط ٢ وايضاً ما يقوم بفعلنا فهو مقدور لنا . والخوف يتعلق بالشر المجاوز لقدرتنا كما تقدم في ف ٢ فاذا ليس يجب ان يجعل التواني والحياة والحجل التي تتعلق بفعلنا انواعاً للخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل كما تقدم في ف ١ و ٢ . والحجل يتعلق بما قد أتى من القبيح كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٠ . فاذا ليس الحجل نوعاً للخوف

٤ وايضاً ليس يتعلق الخوف الا بالشر . والتعجب والانشاء يتعلقان بالامر العظيم والمستطرف خيراً كان او شراً . فاذا ليس من انواع الخوف

٥ وايضاً ان التعجب دعا الفلاسفة الى طلب الحق كما في الالهيات كـ ١ ب ٢ . والخوف لا يدعوا الى الطلب بل الى الهرب . فاذا ليس التعجب نوعاً للخوف

لكن يكفي لمعارضة ذلك قول الدمشقي وغريغوريوس النيصي في الموضوعين المتقدم ذكرهما

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان الخوف يتعلق بالشر المستقبل الذي يفوت قدرة الخائف اي الذي تمعذر مدافعتة . وكما يميز اعتبار خير الانسان في فعله او في الاشياء الخارجة كذلك يميز اعتبار شره ايضاً . ما في فعله فيمكن الخوف

من شرين الاول التعب الموقر الطبيعة ومن هنا ينشأ التواني اذ ان الانسان يهرب من الفعل خوفاً من التعب المفرط . والثاني القبح الموجب عيب الفاعل فان خيف قبح الفعل حين اتيانه فهو الحياء او تعلق الخوف بالفعل القبيح المنقضي فهو الخجل . اما الشر القائم في الاشياء الخارجة فيميز الانسان عن مدافعة من ثلاثة اوجه اولاً بسبب عظمه اي متى استعظم الانسان شراً دون ان يرى مناصاً منه وهذا هو التعجب وثانياً بسبب استطرافه اي متى عرض لنظر اعتبارنا شراً مستغرباً فاستعظمه تصورنا وهذا هو الانشداء الناشئ عن تصور امر غير مألوف وثالثاً بسبب مفاجأة فيتعذر النظر في دفعه كالخوف من الرزايا المستقبلية وهذا يقال له الحصر

اذن اجيب على الاول بان انواع الالم التي تقدم ذكرها في مب ٣٥ ف ٨ لم تؤخذ بحسب اختلاف موضوعه بل بحسب معلولاته وباعتبار بعض حقائق خاصة فلا يجب من ثمة كونها محاذية لانواع الخوف هذه المأخوذة بحسب قسمة موضوعه الخاصة

وعلى الثاني بان الفعل باعتبار وقوعه فعلاً خاضعاً لقدرة الفاعل الا انه يجوز ان يعتبر في الفعل شيء مجاوز قدرة الفاعل بسببه يهرب الفاعل من الفعل وبهذا الاعتبار جعل التواني والحياء والخجل انواعاً للخوف

وعلى الثالث بانه يجوز ان يخاف من الفعل الماضي ما يترتب عليه في المستقبل من المذمة او العار وبهذا الاعتبار يجعل الخجل نوعاً للخوف

وعلى الرابع بان ليس كل تعجب وانشداء يجعلان من انواع الخوف بل التعجب من الشر العظيم والانشداء من الشر المستطرف . او يقال كما يهرب بالتواني من النصب المعلق على الفعل الخارج كذلك يهرب بالتعجب والانشداء من صعوبة النظر العقلي في ما هو عظيم ومستغرب خيراً كان او شراً فتكون نسبة التعجب

والانشداه الى فعل العقل كنسبة التواني الى الفعل الخارج
وعلى الخامس بان التعجب يأبى ان يحكم في الحال في ما يتعجب منه خوفاً
من الخطأ ولكنه يبحث عنه في الاستقبال والمنشده يخشى الحكم في الحال والبحث
في الاستقبال ولهذا كان التعجب مبدأ للنظر الفلسفي والانشداه مانعاً منه



المبحث الثاني والاربعون

في موضوع الخوف - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في موضوع الخوف والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - ١ في ان
موضوع الخوف هل هو الخير او الشر - ٢ في ان موضوع الخوف هل هو شر الطبيعة - ٣ في ان
الخوف هل يتعلق بشر الاثم - ٤ هل يجوز الخوف من الخوف نفسه - ٥ في ان الفواجي
هل هي ادعى الى الخوف - ٦ في ان الاشياء التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف

الفصل الاول

في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان موضوع الخوف هو الخير فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٣ «لا نخشى شيئاً الا حذراً من فقد ما نحب»
حاصلاً او عدم ادراكه مرجواً «وما نحبه خير» فالخوف اذن يتعلق بالخير
على انه موضوعه

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «التسلط والاستعلاء على
الغير امر مخيف» وهذا خير، فالخير اذن موضوع الخوف

٣ وايضاً يمتنع وجود شر في الله وقد أمرنا ان نخاف الله كقوله في مز ٣٣: ١٠
«اتقوا الله يا قديسيه» فإذا الخوف ايضاً يتعلق بالخير

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ ب ١٢ « الخوف يتعلق بالشر المستقبل »

والجواب ان يقال ان الخوف حركة للقوة الشوقية . والطلب والمهرب هما الى القوة الشوقية كما في الخلقيات ك٦ ب ٢ وانما يُطلب الخير وانما يهرب من الشر . فاذا كل حركة في القوة الشوقية تغيد الطلب فموضوعها خير . ما ركل حركة تفيد المهرب فموضوعها الشر ولما كان الخوف يفيد نوعاً من المهرب كان يتعلق أولاً وبالذات بالشر على انه موضوعه الخاص ولكنه يجوز ايضاً ان يتعلق بالخير باعتبار نسبته الى الشر وهذه النسبة يجوز ان تكون على نحوين اولاً من حيث يندم الخير بالشر وانما يكون شيئاً شراً من حيث يندم به الخير ولهذا متى هرب من الشر لكونه شراً يلزم انه يهرب منه لكونه يندم به الخير الذي يُطلب بالمهرب وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان ليس للخوف سبب سوى فقد الخير المحبوب . وثانياً من حيث يكون اخبر علة للشر اي من حيث يمكن للخير ان يحدث بقوته ضرراً في الخير المحبوب . ولهذا فكما ان الرجاء يتعلق بامرئ على ما تقدم في مب ٤٠ ف ٧ وهما الخير المرجو وما يرجى به نيله كذلك الخوف يتعلق بامرئ وهما الشر المهروب منه والخير الذي يستطيع بقوته انزال الشر . ومن هذا القبيل خوف الانسان من الله من حيث يستطيع ان ينزل به عقاباً روحانياً او جسمانياً . ومنه ايضاً الخوف من سلطة الانسان ولا سيما متى كانت مؤذية او جائرة لسهولة ايقاعها الضرر حيثئذ . ومنه الخوف من استملاء الغير اي من الاعتماد عليه بحيث يكون في قدرته انزال الضرر بنا كما يخاف الانسان ممن كان مطلعاً على جنايته حذراً من ان يفشي امرها وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

في ان الشر الطبيعي هل هو موضوع للخوف

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخوف ليس يتعلق بالشر الطبيعي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «الخوف يدعو الى الاستشارة» وما يحدث عن الطبيعة لا نستشير فيه احداً كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ . فالخوف اذن ليس يتعلق بالشر الطبيعي

٢ وايضاً ان الانسان معرض دائماً للآفات الطبيعية كالموت ونحوه فلو كان الخوف يتعلق بمثل هذه الشرور لوجب ان يكون الانسان في حال خوف دائم
٣ وايضاً ان الطبيعة لا تحرك الى المتضادات . والشر الطبيعي يصدر عن الطبيعة فاذا هرب الانسان منه بالخوف ليس يصدر عن الطبيعة . فاذا ليس يتعلق الخوف الطبيعي بالشر الطبيعي بل يظهر انه من جملة الشرور الطبيعية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٦ «اهول شيء الموت» وهو شر طبيعي

والجواب ان يقال ان الخوف يحصل عن تخيل شر مستقبل مفسد او مؤلم كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ وكما ان الشر المؤلم ما كان مضاداً للارادة كذلك الشر المفسد ما كان مضاداً للطبيعة وهذا هو الشر الطبيعي فاذا يجوز تعلق الخوف بالشر الطبيعي . لكن يجب ان يعلم ان الشر الطبيعي قد يكون صادراً عن علة طبيعية وحينئذ يقال له شر طبيعي ليس لحرمانه خيراً طبيعياً فقط بل لكونه معلولاً للطبيعة ايضاً كالموت الطبيعي ونحوه من الآفات وقد يكون صادراً عن علة غير طبيعية كالموت المنزل قسراً بقوة المضطهد . وهو في كلا الحالين يخشى ولا يخشى باعتبارين لانه لما كان الخوف يحصل عن تخيل الشر المستقبل كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره كان ما يرفع هذا

التخيل يبنى الخوف ايضاً . والشر المستقبل انما يظهر انه لن يقع لامر من احدهما كونه بعيداً فنتعبره لذلك كأنه لن يقع فلا نخشاه اصلاً او نخشاه قليلاً فقد قل الفيلسوف في الموضع المذكور « ما كان بعيداً جداً فلا يُغشى فان الناس ضراً يعلمون انهم سيموتون ولكن لعدم دنو الأجل لا يبالون به » والثاني ضرورة وقوعه حتى يخال انه واقع في الحال وعليه قول الفيلسوف هناك « من يُقطع رأسه لا يخاف لاعتباره ان لا بد من موته » اما الذي يخاف فلا بد ان يكون لديه شيء من رجاء التخلص . وعلى هذا فالشر الطبيعي لا يُغشى اذ لا يُعتبر انه سيقع اما اذا اعتبر الشر الطبيعي المُفسد قريب الوقوع ولكن مع شيء من رجاء التخلص منه فيكون حينئذ موضوعاً للخوف

اذا اجيب على الاول بان الشر الطبيعي قد لا يصدر عن الطبيعة كما مر في جرم الفصل على انه متى صدر عن الطبيعة اذا امتنع دفعه رأساً لا يمتنع تأجيله وعلى هذا الرجاء تجوز الاستشارة في دفعه وعلى الثاني بان الانسان وان تعرض دائماً للشر الطبيعي لكنه لا يتعرض له دائماً عن قرب فلا يخشاه دائماً

وعلى الثالث بان الموت وسائر الآفات الطبيعية تصدر عن الطبيعة الكلية واما الطبيعة الجزئية فتتفر منها ما استطاعت . وعن ميل الطبيعة الجزئية يحصل الالم والاغتمام من هذه الشرور متى كانت واقعة في الحال والخوف متى كانت قريبة الوقوع

الفصل الثالث

في ان الخوف هل يتعلق بشر الاثم

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف يجوز تعلقه بشر الاثم فقد قل اوغسطينوس في كلامه على قانون يوحنا ٩ « العفة تحمل الانسان على الخوف

من مفارقة الله « وليس يفرق بين الانسان والله سوى الذنب كقوله في اش
٢ : ٥٩ « آثامكم فرقت بينكم وبين الحكم » فإذا يجوز تعلق الخوف بشر الاثم
٢ وايضاً قال توليوس في المسائل التسكولوجية ك ٤ « انما نخشى واقعاً في
الاستقبال ما نتألم منه واقعاً في الحال » ويجوز ان يتألم الانسان من شر الاثم
فإذا يجوز ان يخشاه ايضاً

٣ وايضاً ان الرجاء مقابل للخوف وهو يجوز تعلقه بخير الفضيلة كما يتضح من
قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٤ ومن قول الرسول في غلا ٥ : ١٠ « اني
لواثق بكم في الرب انكم لا ترثون شيئاً آخر » فيجوز اذن ايضاً ان يتعلق الخوف
بشر الاثم

٤ وايضاً ان الخجل ضرب من الخوف كما مر في م ب ١ ف ٤ . والخجل يتعلق
بالفعل القبيح الذي هو شر الاثم . فكذا الخوف ايضاً
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « لا يتعلق الخوف
بجميع الشرور كما لو كان انسان باغياً او متوانياً »

والجواب ان يقال كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن
الحصول كذلك موضوع الخوف هو الشر المستقبل المتعسر الإندفاع على ما تقدم
في م ب ٤ ف ١ وم ب ٤ ف ٢ . ومن ذلك يحصل ان ما كان خاضعاً مطلقاً
لقدرتنا وارادتنا لا يتضمن حقيقة الخيف بل انما الخيف ما كان معلولاً لعلّة
خارجة . وشر الاثم انما هو معلول حقيقة للارادة الانسانية فلا يتضمن في الحقيقة
حقيقة الخيف الا انه لما كان يمكن انعطاف الارادة بشيء خارج الى الخطأ فإذا
كان لذلك الماطف قوة عظيمة على عطفها جاز الخوف حينئذ من شر الاثم
لاعتبار صدوره عن علّة خارجة كما لو خاف انسان معاشرته الاشرار لثلاث مبررات
الى الخطاء . على ان الانسان في هذه الحال يخشى في الحقيقة اغراء الاشرار لا

الاثم باعتباره في نفسه اي من حيث هو ارادي اذ لا يكون بهذا الاعتبار موضوعاً للخوف

إذا اجيب على الاول بان مفارقة الله عقاب مترتب على الخطيئة وكل عقاب فانه يصدر على نحو ما عن علة خارجية

وعلى الثاني بان الالم والخوف يجتمعان من وجه اي من حيث يتعلق كلاهما بالشر ويفترقان من وجهين اولاً من حيث ان الالم يتعلق بالشر الحاضر والخوف يتعلق بالشر المستقبل وثانياً من حيث ان الالم لكونه في الشهوانية يتعلق بمطلق الشر فيحوز ان يكون موضوعه كل شر صغيراً او كبيراً والخوف لكونه في الغضبية يتعلق بالشر متى قارنه شيء من المشقة او الصعوبة وهذه ترتفع متى كان شيء خاضعاً للارادة . فاذا لسنا نخشى وقوع كل ما نتألم منه واقعاً في الحال بل انما نخشى وقوع بعضه وهو ما كان منه شاقاً

وعلى الثالث بان الرجاء انما يتعلق بالخير الذي يمكن للانسان نيله والانسان يستطيع نيل الخير اما بنفسه او بغيره ولهذا جاز ان يتعلق الرجاء بفعل الفضيلة القائم في قدرتنا . واما الخوف فانما يتعلق بالشر الذي ليس خاضعاً لقدرتنا ولهذا كان الشر المخوف لا يصدر الا عن علة خارجية واما الخير المرجو فيحوز صدوره عن علة داخلية او خارجية

وعلى الرابع بانه قد تقدم في مب ٤١ ف ٤ ان الخجل ليس خوفاً من فعل الخطيئة في نفسه بل مما يتعلق عليه من القباحة او المعرة الصادرة عن علة خارجية

الفصل الرابع

هل يجوز الخوف من الخوف نفسه

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يجوز الخوف من الخوف لان كل ما يتعلق به الخوف فانه بالخوف يصاب من ان يُفقد كما ان من يخاف على صحته

فانه يصونها بخوفه . فلو كان يخاف من الخوف لكان الانسان يخوفه بقي نفسه من الخوف وهذا يخلف في ما يظهر

٢ وايضاً ان الخوف ضرب من الهرب . وليس شيء يهرب من نفسه . فإذا ليس يتعلق الخوف بالخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل . ومن يخاف فالخوف حاصل عنده . فإذا يتمتع خوفه من الخوف

لكن يعارض ذلك ان الانسان يستطيع ان يحب المحبة وان يتألم من الألم . فإذا بجامع المحبة يقدر ان يخاف من الخوف

والجواب ان يقال انما يتضمن حقيقة الخوف ما يصدر عن علّة خارجية لا ما يصدر عن ارادتنا كما تقدم في الفصل الآنف . والخوف من جهة يصدر عن علّة خارجية ومن جهة يخضع للارادة . فيصدر عن علّة خارجية من حيث هو انفعال ناشئ عن تخيل شر قريب الوقوع وبهذا الاعتبار يجوز ان يخاف الانسان من الخوف اي من ان يضطر الى الخوف بسبب مفاجأة شر جسيم . ويخضع للارادة من حيث ان الشوق الادنى يتقاد للعقل فيقدر الانسان ان يدفع الخوف وبهذا الاعتبار يتمتع الخوف من الخوف كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ . الا انه لما كان يمكن لبعض ان يستند على ما يورده من الادلة في اثبات ان الخوف لا يخاف منه بوجه من الوجوه وجب الجواب عليها

إذا اجيب على الاول بان الخوف ليس كله واحداً بل هناك مخاوف مختلفة باختلاف المخوفات فلا يتمتع ان يصون الانسان نفسه بخوف عن خوف آخر وهكذا بقي نفسه من خوف ليس فيه

وعلى الثاني بانه لما كان الخوف الذي به يخاف الشر المتوقع غيراً والخوف الذي به يخاف الخوف من الشر المتوقع غيراً لم يلزم هرب الشيء من نفسه او كون

شيء عين الحرب من نفسه

وعلى الثالث بان الانسان بسبب ما تقدم من اختلاف المخاوف يستطيع ان يخاف من الخوف المستقبلي بالخوف الحاضر

الفصل الخامس

في ان الفواجي هل هي ادعى الى الخوف

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوارق والفواجي ليست ادعى الى الخوف فكما يتعلق الرجاء بالخير كذلك يتعلق الخوف بالشر والتجربة مدعاة الى زيادة الرجاء في الخيرات . فهي اذا مدعاة الى زيادة الخوف في الشرور ايضا ٢ وايضا قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ان ذوي الحلم والدهاء ادعى الى الخوف من النزقين » ومعلوم ان النزقين تحدث فيهم حركات فجائية اكثر فالخوف اذن من الفواجي اقل

٣ وايضا ان الفواجي اقل مجالا للنظر . وزيادة الخوف من امر على قدر زيادة النظر فيه وعلى هذا قول الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ٨ « ان بعضا يظهرن شجعا بسبب جهلهم ولو عرفوا ان الامر على خلاف ما يظنون لمربوا » فالخوف اذن من الفواجي اقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الخوف يحناط لصيانة المستحبات فيكره الخوارق والفواجي المضادة لها »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر القريب الوقوع والمتعسر الاندفاع كما تقدم في ف ٣ . ومنشأ هذا التعسر امران جسامة الشر وضعف الحائث وكون شيء خارقا ومفاجئا يساعد على كليهما اما على الاول فمن حيث ان الشر المتوقع يظهر اعظم لان جميع الخيرات او الشرور الجسمية كلما امكن فيها نظر الاعتبار ظهرت احقر وعلى هذا فكما ان الالم من الشر الحاضر يخف بطول مدته كما

قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك^٣ كذلك الخوف من الشر المستقبل يقل بسابق الامعان فيه واما على الثاني فلانه لا يمكن الانسان مما يقدر عليه من تهية الوسائل لدفع الشر المستقبل لانه متى وقع فجأة امتنع الوصول اليها اذا اجيب على الاول بان موضوع الرجاء هو الخير الذي يمكن للراحي نيله ولذا لما يزيد قدرة الانسان من شأنه ان يزيد فيه الرجاء وبجامع الحجة يقلل فيه الخوف لان موضوع الخوف هو الشر المتعسر الاندفاع وعلى هذا لما كانت التجربة تجعل الانسان اقدر على الفعل كانت كما تزيد الرجاء تقلل الخوف وعلى الثاني بان التزقين لا يكظمون غيظهم فلا يكون ما يحصل عنهم من الاذى فجائيا بحيث لا يرى قبل وقوعه واما ذوو الحلم والدهاء فيكظمون غيظهم فلا يمكن رؤية ما يصدر عنهم من الاذى قبل وقوعه بل يقع فجأة ولهذا قال الفيلسوف ان هؤلاء ادعى الى الخوف

وعلى الثالث بان الخيرات او الشرور الجسمية تظهر بالذات اعظم في اول الامر لان كل شيء يظهر بجذاء ضده اعظم ولذلك متى انتقل انسان بفتة من حال الفقر الى حال الغنى زاد لديه اعتبار الغنى بسبب ما تقدمه من الفقر وبعكس ذلك اذا صار الاغنياء بفتة الى حال الفقر كان الفقر لديهم اقبح ولاجل ذلك كان الشر المفاجيء ادعى الى الخوف لانه يظهر شرًا اعظم . الا انه قد يحدث لعارض ان يخفى عظم الشر كما لو كن الاعداء في مكان وحيثئذ لا شك ان الشر يصير بامعان النظر ادعى الى الخوف

الفصل السادس

في ان الشرور التي لا دواء لها هل في ادعى الى الخوف يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الشرور التي لا دواء لها ليست ادعى الى الخوف اذ لا بد في الخوف من بقاء شيء من رجاء النجاة كما تقدم في ف ٥٢ .

والشرور التي لا دواء لها لا يبقى معها شيء ٤ من رجاء النجاة ٥ فهي اذن لا تتعلق بها الخوف برجه

٢ وايضاً ان شر الموت لا يمكن دفعه بشيء ٤ اذ يتعذر طبعاً العود من الموت الى الحياة ٥ وهو مع ذلك ليس بالشر الاشد هولاً كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ فاذا ليست الشرور التي لا دواء لها ادعى الى الخوف

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٦ « ليس الاطول مدة خيراً مما مدته يوم واحد ولا الباقي خيراً من الفاني » فاذاً بجامع الحجة ليس شرأمنه ايضاً ٥ والشرور التي لا دواء لها لا تفرق عن غيرها الا في طول المدة او البقاء فهي اذن ليست بسبب ذلك اقبح او ادعى الى الخوف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « اهل الاشياء ما اذا عراه فساد تعذروا وتسعروا اصلاحه »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر فما يزداد به الشر يزداد به الخوف ٥ والشر ليس يزداد من جهة حقيقته النوعية فقط بل من جهة ظروفه ايضاً كما يظهر مما اسلفناه في م ب ١٨ ف ٣ ٥ ومن جملة الظروف التي يظهر انها ادعى الى زيادة الشر طول المدة او البقاء لان ما يحصل في زمان يتعذر على نحو ما بمدى الزمان وعلى هذا فاذا كان التألم من امر في مدة معينة من الزمان شراً اعتبر التألم منه في ضعف تلك المدة شراً مضاعفاً وهكذا يكون التألم منه في زمان غير متناه اي ابداً داعياً الى زيادة غير متناهية على نحو ما ٥ واما الشرور التي يتعذر او يتعسر مداواتها بعد وقوعها فتعتبر دائمة او مستطيلة وبذلك تصبح خفيفة للغاية اذا اجيب على الاول بان دواء الشر على ضربين احدهما ما به يمنع وقوع الشر المستقبل وهذا اذا ارتفع يرتفع الرجاء فيرتفع الخوف ايضاً وليس مقصوداً في كلامنا هنا والثاني ما به يندفع الشر الحاضر وعلى هذا كلامنا

وعلى الثاني بان الموت وان لم يكن له دواء الا انه لعدم قرب حلوله لا يتعلق به الخوف كما تقدم في مب ٢

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف هناك على الخير بالذات وهو ما كان خيراً في حقيقته النوعية وبهذا الاعتبار لا يكون شيء خيراً من سواء بسبب طول مدته او بقاءه بل بسبب طبيعته



البحث الثالث والاربعون

في علة الخوف - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في علة الخوف ومدار البحث في ذلك على مثلين - ١ في ان المحبة هل هي علة للخوف - ٢ في ان الضعف هل هو علة للخوف

الفصل الأول

في ان المحبة هل هي علة للخوف

يُختص إلى الاول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست علة للخوف لان ما يجلب شيئاً فهو علة له . والخوف يجلب محبة القريب كما قال اوغسطينوس في كلامه على رسالة يوحنا الاولى القانونية . فالخوف اذن علة للمحبة دون العكس ٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ادعى الناس الى الخوف من توقع منهم قرب انزال بعض الشرور بنا » وتوقعنا الشر من بعض الناس ادعى لنا الى بغضهم منه الى محبتهم . فالخوف اذن يصدر بالاولى عن البغض لا عن المحبة

٣ وايضاً قد تقدم في البحث الآنف ف ٣ ان ما يصدر عن انفسنا لا يتضمن حقيقة الخوف . وما يصدر عن المحبة هو اخص ما يصدر عن داخل القلب . فالخوف اذن ليس يصدر عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ « لا مرء في

انه ليس لنا سبب للخوف الا فقد ما نحبه حاصلاً وعدم ادراكه مرجوًا» فإذا
كل خوف إنما يصدر عن محبة لشيء. فللمحبة اذن علة للخوف

والجواب ان يقال ان نسبة موضوعات الانفعالات النفسانية اليها كنسبة
الصُّور الى الاشياء الطبيعية او الصناعية لان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة
النوعية من موضوعاتها كما تستفيد الاشياء المذكورة من صورها فإذا كما ان
كل ما كان علة للصورة فهو علة لشيء المتقوم بها كذلك ايضاً كل ما كان علة
للموضوع بطريقة ما فهو علة للانفعال. وقد يكون شيء علة للموضوع اما بطريق
العلة المؤثرة او بطريق العلة الهيولانية فان موضوع اللذة مثلاً هو الخير الظاهري
الملائم المتصل وعلة المؤثرة هي ما يفعل اتصال ذلك الخير او خيريته او ظاهريته
وعلة الهيولانية هي الملكة او مطاق الاستعداد الذي يمسبه يصير ذلك الخير
المتصل بانسان ملائماً له او ظاهرياً. اذا تمهد ذلك فموضوع الخوف هو الشر
الاعتباري المستقبل القريب الذي يتعسر دفعه ولذلك كان ما يقدر ان ينزله
علة مؤثرة لموضوع الخوف وهكذا علة للخوف ايضاً وما به يستمد الانسان لكون
شيء شراً له علة هيولانية للخوف وموضوعه والمحبة علة للخوف من هذا القبيل لان
محبة الانسان لخير تستلزم ان يكون ما يزيله شراً له فيخافه على انه شرٌّ

إذا اجيب على الاول بانه قد تقدم في البحث الآنف ان الخوف يتعلق ذاتاً
واولاً بالشر الذي يهرب منه المقابل لخير محبوب وثانياً بما يسبب حدوث ذلك
الشر وبهذا الاعتبار قد تصدر المحبة احياناً بالعرض عن الخوف اي من حيث
ان الانسان يخوفه من عقاب الله يرعى اوامره وهكذا يأخذ في الرجاء والرجاء
يجلب المحبة كما مر في مب ٤٠ ف ٧

وعلى الثاني بان من تتوقع منه الشرور نبغضه في اول الامر الا انه بعد ان
نأخذ في رجاء الخبرات منه نأخذ حينئذ في محبته. واما الخير الذي يضاده

الشر المخوف فقد كان محبوباً منذ الاول
وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على ما هو علة مؤثرة للشر الخفيف .
والحجة علة هيولانية له كما تقدم في جرم الفصل :

الفصل الثاني

في ان الضعف هل هو علة للخوف

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الضعف ليس علة للخوف لان اعظم
ما يخاف من ذوي القوة . والضعف مضاد للقوة . فليس اذا علة للخوف
٢ وايضاً ان الذين تضرب اعناقهم هم في غاية الضعف . وهؤلاء لا يخافون
كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . فاذا ليس الضعف علة للخوف
٣ وايضاً ان المحاربة تنشأ عن الشجاعة لا عن الضعف . والمحاربون يخافون
من بحار يونهم كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره . فاذا ليس الضعف
علة للخوف

لكن يعارض ذلك ان علل المتضادات متضادة . والغنى والقوة البدنية ووفرة
الاصدقاء والسلطة تنفي الخوف كما قال الفيلسوف في الموضع المذكور . فالخوف
اذن ينشأ عن ضعف هذه الامور

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر للخوف علتان كما تقدم في الفصل الآنف
احدهما بطريق الاستعداد الهيولاني من جهة الخائف والاخرى بطريق العلة
المؤثرة من جهة المخوف فاذا اعتبرت الاولى فالضعف هو بالذات علة للخوف
اذا انما يتعسر على الانسان دفع الشر القريب بسبب ضعف في قدرته غير ان
الضعف لا يكون علة للخوف الا متى كان في درجة ما فان الضعف الذي
يتسبب عنه خوف الشر المستقبل اقل من الضعف المترتب على الشر الحاضر
الذي يتعلق به الالم وهذا يكون اعظم ايضاً اذا ارتفع به رأساً الشعور بالشر او

محبة الخير الذي يُخاف ضده . وإذا اعتبرت الثانية فالقدرة والقوة البدنية هي بالذات علة للخوف اذ انما يتعذر دفع معلول ما يُتصور انه مضر من طريق كونه قوياً الا انه قد يحدث بالعرض ان ينشأ الخوف عن ضعف ما من هذه الجهة من حيث انه قد يحدث عن ضعف ما ان يريد انسان انزال الضرر اما جوراً او لكونه تضرراً من قبل او خوفاً من ان يتضرر
اذ اُجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على علة الخوف من جهة العلة المؤثرة

وعلى الثاني بان الذين تُضرب اعناقهم يفعلون حالاً من الشر الحاضر فيكون ذلك الضعف مجاوزاً مقدار الخوف

وعلى الثالث بان المعاربين يخافون لا بسبب القوة التي يمكن ان يجاربوا بها بل بسبب ضعف القوة مما يجعلهم ان لا يتقوا من انفسهم بانظفر



المبحث الرابع والاربعون

في معلولات الخوف — وفيه اربعة فصول

ثم نبني النظر في معلولات الخوف والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخوف هل يحدث انقباضاً — ٢ هل يحدث انقباضاً — ٣ هل يحدث الرعدة — ٤ هل يمنع عن الفعل

الفصل الأول

في ان الخوف هل يحدث انقباضاً

يُنخبط الى الأول بان يقال : يظهر ان الخوف لا يحدث انقباضاً لان الانقباض تجتمع به الحرارة والارواح الحيوانية الى الباطن . وغزارة الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن يعتز بها القلب فيبعث على اقتحام الامور كما يظهر في الغضب . والخوف يحدث فيه ضد ذلك . فهو اذن لا يحدث انقباضاً

٢ وايضاً متى غزرت الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن بالانقباض اندفع الانسان الى المجاهرة بصوته كما يظهر في المتألمين . والخائفون لا يجهرن بصوتهم بل بالحري يتولاهم الصمت . فالخوف اذن لا يحدث انقباضاً

٣ وايضاً ان الخجل ضرب من الخوف كما تقدم في م ب ٤١ ف ٤ . والذي يتولاهم الخجل تحمر وجوههم كما قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٤ والفيلسوف في الخلقيات ك ٤ . وحمرة الوجه لا تدل على الانقباض بل على ضده . فاذا ليس الانقباض معلولاً للخوف

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « الخوف قوة بطريق الانقباض »

والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية في الانفعالات النفسانية بمنزلة جزئها الصوري والتأثر الجسماني بمنزلة جزئها المادي كما تقدم في م ب ٢٨ ف ٥ وكلاهما متعادلان فالتأثر الجسماني يحصل مشابهاً ومطابقاً للحركة الشوقية . على ان الخوف باعتبار حركة الشوق الحيوانية يحدث انقباضاً وتحقيق ذلك ان الخوف ينشأ عن تخيل شر قريب يتعسر دفعه كما تقدم في م ب ٤١ ف ٢ وتعسر دفع شيء ينشأ عن ضعف القوة كما تقدم في البحث الانف ٢ ف ٢ وكلما كانت القوة اضعف كانت اقل تناولاً ولذلك كان يحصل عن التصور الذي يحدث الخوف انقباض في الشوق . فانا نشاهد في المائتين مثلاً ان الطبيعة تنقبض الى الباطن بسبب ضعف القوة ونشاهد ايضاً انه متى تولى الخوف اهل مدينة انكفأوا عن الخارج وفرزوا الى داخل المدينة ما استطاعوا وعلى مثال هذا الانقباض في الشوق الحيواني يحصل ايضاً في الخوف من جهة البدن انقباض الحرارة والارواح الحيوانية الى الباطن

اذا اجيب على الاول بان الارواح الحيوانية وان انقبضت في الخائفين من

الخارج الى الداخل الا ان حركتها ليست في الغضاب والخائفين واحدة بعينها كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣ فهي في الغضاب تحصل باطناً من الادنى الى الاعلى بسبب ما يحصل عن شهوة الانتقام من الحرارة ورقة الارواح الحيوانية فتجتمع الارواح الحيوانية والحرارة حول القلب ومن ذلك يحصل في الغضاب نشاط وتهور الى افتتاح الامور . واما الخائفون فتتحرك فيهم الارواح الحيوانية من الاعلى الى الادنى بسبب البرودة المكثفة التي تحصل عن تصور ضعف القوة فلا تتكثر بها الحرارة والارواح الحيوانية حول القلب بل ترتد عنه ولهذا لم يكن من شأن الخائفين الاقدام بل الاجسام

وعلى الثاني بان الاستعانة بكل وسيلة ممكنة على دفع المكروه الحاضر المحدث الألم طبيعة لكل متالم انسانا كان او بهيمة ومن ثم نرى الحيوانات العجم المتألمة تضرب بلحيها او بقرونها . واعظم ما تستعين به الحيوانات على كل شيء هو الحرارة والروح الحيواني ولذا كانت الطبيعة في حال الألم تحفظ الحرارة والروح الحيواني في داخلها حتى تستعين بهما على دفع المكروه وعلى هذا قول الفيلسوف في كتاب المشكلات انه متى تكثرت في الداخل الارواح الحيوانية والحرارة فلا بد ان تبرز بالصوت ولهذا لا يكاد المتألمون يتألمون من الصياح . واما في الخائفين فحركة الحرارة الباطنة والارواح الحيوانية تحصل من القلب الى الجهة السفلى كما تقدم قريبا فيحول الخوف دون تكوين الصوت الذي يحصل بابرز الارواح الحيوانية الى الجهة العليا بالتم ولهذا كان الخوف يحدث السكوت والرعدة ايضا كما قال الفيلسوف في كتاب المشكلات

وعلى الثالث بان اخطار الموت ليست مضادة للشوق الحيواني فقط بل للطبيعة ايضا ولذلك ليس يحصل في الخوف منها انقباض من جهة الشوق فقط بل من جهة الطبيعة الجسمية ايضا فان الحيوان متى تصور الموت انقبضت فيه الحرارة

الى الداخل كما لو اشقى عى الموت حقيقةً ولذلك تصفرُّ وجوه الخائفين من الموت كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٩ . واما الشر الذي ينشأ الخجل فليس مضاداً للطبيعة بل لشوق الحيواني فقط ولذلك يحدث شيئاً من الانقباض في الشوق الحيواني لا في الطبيعة الجسمية بل ان النفس لانقباضها في ذاتها على نحو ما تنفرغ تحريك الادواح الحيوانية والحرارة فتنتشر الى الخارج ومن ذلك يحدث احمرار وجوه الذين ينجبلون

الفصل الثاني

في ان الخوف هل يحدث المشورة

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخوف ليس يحدث المشورة اذ ليس من شأن واحد بعينه ان يحدث المشورة وان يمنعها . والخوف يمنع المشورة لان كل انفعالي يكدر الكينة المقتضاة لأعمال الفكر . فالخوف اذن ليس يحدث المشورة

٢ وايضاً ان المشورة هي فعل العقل الناظر في المستقبلات والمتدبر لها . ومن الخوف « م يقلقل الافكار ويخرج بالعقل عن مستقره » كما قال توليوس في المسائل السكولانية ك ٤ . فالخوف اذن ليس يحدث المشورة بل بالاحرى يمنع منها

٣ وايضاً كما يستعان بالمشورة على دفع الشرور كذلك يستعان بها على ادراك الخيرات ايضاً وكما ان الخوف يتعلق بالشرور المقصود اجتنابها كذلك الرجاء يتعلق بالخيرات المقصود ادراكها . فاذاً ليس الخوف ادعى الى المشورة من الرجاء لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « الخوف يحدث المشورة »

والجواب ان يقال ان اريد بالمشورة الاستشارة فالخوف يحدث المشورة اذ انما

نستشير في جلائل الامور التي لا نثق فيها من انفسنا كما قال الفيلسوف في
الحقايق ك ٣ ب ٣ والامور التي نخاف ليست شروراً على وجه الاطلاق بل هي
شرور عظيمة من بعض الوجوه اولاً لا اعتبار تعسر دفعها وثانياً لا اعتبار قرب حدوثها
كما تقدم في مب ٤٢ ف ٢ ولذلك كان الناس يستشيرون بالاخص عند ما يتولاهم
الخوف . وان اريد بالمشورة حسن الاشارة فلا الخوف ولا غيره من الانفعالات
يحدث المشورة لان الانسان المتفعل بانفعال ما يرى الشيء اكثر او اقل مما هو
في الحقيقة كما ان من يحب شيئاً يراه افضل مما هو في نفسه ومن يخاف شيئاً يراه
اهول مما هو في الحقيقة وهكذا كل انفعال فمن شأنه ان يمنع من حسن الاشارة
بسبب عدم استقامة الحكم

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بانه كلما كان الانفعال اشد كان امنع للانسان المتفعل به ولذلك
متى كان الخوف شديداً التمس الانسان المشورة الا ان اضطراب افكاره يمنعه
عن الاهتداء اليها واما متى كان الخوف يسيراً يبعث صاحبه الى الاستشارة
ولا يشوش العقل كثيراً فقد يساعد ايضاً على حسن الاستشارة باعتبار ما يدعو
اليه من التماس المشورة

وعلى الثالث بان الرجاء ايضاً يحدث المشورة اذ ليس احد يستشير في ما
يأس منه على ما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ كما لا يستشير في ما
كان مستحيلاً على ما قال في الحقايق ك ٣ ب ٣ . الا ان الخوف ادعى الى
المشورة من الرجاء لان الرجاء يتعلق بالخير باعتبار امكان حصوله والخوف يتعلق
بالشر باعتبار تعسر دفعه فيكون الخوف منظوراً فيه الى حقيقة التمسر اكثر
من الرجاء ومن شأننا ان نستشير في الامور العسيرة ولا سيما التي لا نثق فيها
من انفسنا كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان الخوف هل يحدث الرعدة

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرعدة ليست معلولاً للخوف لانها تنشأ عن البرد فاننا نجد المقرورين يرتعدون. والخوف ليس يحدث البرد في ما يظهر بل بالحري يحدث الحرارة المحققة بدليل ان الحائضين يعطشون وخصوصاً عند ما يتولاهم اشد الخوف كما يظهر في من يقاد الى الموت. فالخوف اذن ليس يحدث الرعدة

٢ وايضاً ان افراز القبول يحصل من الحرارة ومن ثمة كانت الأدوية المسهلة حارة في الغالب. وهذه الافرازات كثيراً ما تحدث عن الخوف. فيظهر اذن ان الخوف يحدث الحرارة فهو اذن ليس يحدث الرعدة

٣ وايضاً ان الحرارة تقبض في الخوف من الخارج الى الداخل فلو كان الانسان يرتعد بسبب هذا الانقباض في الخارج لأحدث الخوف الرعدة في جميع اعضاءه الخارجية ايضاً في ما يظهر وهذا مغاير للظاهر. فاذا ليس ارتعاد البدن معلولاً للخوف لكن يعارض ذلك قول توليوس في المسائل التسكولانية كـ: « يلزم عن الخوف الرعدة والاصفرار وصريف الاسنان »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ١ ان الخوف يحدث فيه انقباض من الخارج الى الداخل ولذلك يبقى الخارج بارداً فتحدث فيه الرعدة الحاصلة عن ضعف القوة الشاملة الاعضاء. وهذا الضعف يحصل بالخصوص عن نقص الحرارة التي هي الآلة المحركة النفس بها كما في كتاب النفس ٢٠٥

اذن اجيب على الاول بانه متى انقبضت الحرارة من الخارج الى الداخل تكثرت في الداخل وخصوصاً في الجهة السفلى اسيمة جهة الفاذية وهكذا متى فنت الرطوبة حصل العطش وربما حصل استطلاق البطن وافراز البول بل

ربما حصل افراز المني ايضاً او ان هذه الافرازات تحدث عن انقباض البطن
والاثنيين كما قال الفياسوف في مشكلاته ق ٢٢ مش ٢

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه لما كانت الحرارة تغادر القلب لدى الخوف وتنتقل من
الجهة العليا الى الجهة السفلى كان اخص ما يرتعد في الخائفين القلب والاعضاء
المتصلة ببعض الاتصال بالصدر الذي هو مركز القلب ولذلك كان اخص ما
يحصل الرجفان عند الخائفين في الصوت بسبب قرب الوعاء الصوتي من القلب
ثم ترتجف الشفة السفلى والفك الاسفل لاتصالهما بجهة القلب ومن ذلك
ينشأ صريف الاسنان ولهذا السبب نفسه ترتجف الاذرع والايدي او ان
سبب رجفانها كونها أكثر تحركاً مما هو ايضاً سبب لارتجاف ركب الخائفين
كقوله في اش ٣٥: ٣ « قووا الايدي المسترخية وشددوا الركب المرتجفة »

الفصل الرابع

في ان الخوف هل يمنع من الفعل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخوف يمنع من الفعل لان اخص ما
يمنع من الفعل اضطراب العقل الذي يرشد الانسان في افعاله . والخوف
يشوش العقل كما تقدم في ف ٢ . فهو اذن يمنع من الفعل

٢ وايضاً من يفعل شيئاً بخوف فهو اسهل عثاراً في فعله كما ان من يمشي على
جسر منصوب في مكان عال يسقط بسهولة بسبب خوفه ولو مشى عليه
موضوعاً على الارض لا يسقط لانتفاء الخوف . فالخوف اذن يمنع من الفعل
٣ وايضاً ان الكسل او التواني ضرب من الخوف . والكسل يمنع من الفعل .

فكذا الخوف ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٢ « اعملوا الخلاصكم بخوف ورعدة »

ولو كان الخوف يمنع من الفعل الحسن لم يقل ذلك . فالخوف اذن ليس يمنع من الفعل الحسن

والجواب ان يقال ان فعل الانسان الخارج يصدر عن النفس باعتبار كونها المحرك الاول ولكنه يصدر ايضاً عن الاعضاء الجسمية باعتبار كونها آلات له . والفعل قد يمتنع لنقص في الآلة او في المحرك الاول فاما من جهة الآلات الجسمية فالخوف في ذاته من شأنه ان يمنع دائماً من الفعل الخارج بسبب ما يحدثه في الاعضاء الخارجة من نقص الحرارة واما من جهة النفس فاذا كان الخوف معتدلاً لا يشوش العقل كثيراً فانه يساعد على حسن الفعل من حيث يحدث نوعاً من الاهتمام ويجعل الانسان أكثر تدبراً وتروياً في العمل واما اذا كان الخوف شديداً الى حد ان يشوش العقل فانه يمنع من الفعل من جهة النفس ايضاً . على ان كلام الرسول ليس على هذا الخوف

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان من يسقط من الجسر الممدود في مكان عال يكون مضطرباً في وهمه بسبب الخوف من السقوط الموهوم وعلى الثالث بان كل خائف يهرب مما يخافه ولما كان الكسل هو الخوف من الفعل باعتبار ما يتعلق عليه من النصب كان مانعاً منه لانه يثني الارادة عنه واما الخوف من سائر الاشياء فانه يساعد على الفعل من حيث يعطف الارادة الى فعل ما به يحتجب ما يحاذره

البحث الخامس والاربعون

في التهور — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في التهور والبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان التهور هل هو مضاف للخوف — ٢ في كنية نسبته الى الرجا — ٣ في عطية — ٤ في معلوله

الفصل الأول

في ان التهور هل هو مضاد للخوف

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان التهور ليس مضاداً للخوف فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣١ و ٣٤ « التهور رذيلة » والرذيلة مضادة
للفضيلة والخوف ليس فضيلة بل انفعالاً . فيظهر اذن ان التهور ليس
مضاداً للخوف

٢ وايضاً ان الواحد يضاده واحد . والخوف يضاده الرجاء . فاذا لا يضاده التهور
٣ وايضاً كل انفعال فانه ينفي الاتفعال المقابل له . وانما ينتفي بالخوف الأمن
فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الخوف يحول دون الامن »
فالخوف اذن يضاده الامن لا التهور

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « التهور مضاد للخوف »
والجواب ان يقال من حقيقة المتضادات ان يكون بينها غاية البعد كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ١٣ . والذي في اقصى البعد عن الخوف انما هو
التهور لان الخوف يهرب من الضرر المستقبل بسبب تغلب ذلك انصر على
الحائف والتهور يقتحم الخطر القريب بسبب تغلبه على ذلك الخطر . ومن ذلك
يتضح ان التهور مضاد للخوف

اذا اجيب على الاول بان الغضب والتهور واسماء سائر الانفعالات يجوز
اخذها باعتبارين احدهما من حيث تدل على مطلق حركة الشوق الحسي الى
موضوع خير او شرير وبهذا الاعتبار يراد بها مجرد الانفعالات واثنائي من
حيث تدل فوق ذلك ايضاً على الخروج عن حد ترتيب العقل وبهذا الاعتبار يراد بها
الرذائل وبهذا المعنى يُحمل كلام اوغسطينوس على التهور اما نحن فكلما الان
على التهور بالمعنى الاول

وعلى الثاني بان الواحد لا يضاده أكثر من واحد باعتبار واحد ولكن يجوز ان يضاده أكثر من واحد باعتبارات مختلفة وبهذا المعنى اسلفنا في مب ٢٣ ف ٢ ومب ٤٠ ف ٤ ان التضاد في انفعالات الغضبية يحصل على ضربين احدهما بحسب تقابل الخير والشر وبهذا الوجه يضاد الخوف الرجاء والثاني بحسب تقابل الميل والنفور وبهذا الوجه يضاد التهور الخوف واليأس الرجاء وعلى الثالث بان الأمن لا يدل على شيء مضاد للخوف بل على مجرد انتفاء الخوف اذا قلنا يقال آمن لمن لا يخاف ومن ثم كانت مقابلة الأمن للخوف بطريق العدم ومقابلة التهور له بطريق المضادة وكما ان المضاد يتضمن في نفسه العدم كذلك التهور يتضمن الأمن

الفصل الثاني

في ان التهور هل يلزم عن الرجاء

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التهور لا يلزم عن الرجاء فان التهور يتعلق بالشرور والاشياء الخفية كما في الخلقيات ك ٣ ب ٧ والرجاء يتعلق بالخير كما مر في مب ٤٠ ف ١ فهما مختلفا الموضوع وليس من رتبة واحدة . فالتهور اذن لا يلزم عن الرجاء

٢ وايضاً كما ان التهور مضاد للخوف كذلك اليأس مضاد للرجاء . والخوف لا يلزم عن اليأس بل ينتفي به كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . فاذا ليس يلزم التهور عن الرجاء

٣ وايضاً ان التهور يقصد الى خير ما وهو الغلب . والقصد الى الخير الشاق هو الى الرجاء . فالتهور اذن نفس الرجاء فليس اذن من لوازمه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ ان ذوي الرجاء العظيم متهورون « فيظهر اذن ان التهور يلزم عن الرجاء

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مواطن كثيرة وخصوصاً في مب ٢٢ ف ٢
ان جميع هذه الانفعالات النفسانية ترجع الى القوة الشوقية وكل حركة نية في
القوة الشوقية ترجع الى الطلب او الهرب وكلاهما يتعلق بشيء بالذات وبالعرض
اما بالذات فالطلب يتعلق بالخير والهرب يتعلق بالشر . واما بالعرض فيجوز ان
يتعلق الطلب بالشر باعتبار خير يصاحبه وان يتعلق الهرب بالخير باعتبار شر
يصاحبه وما بالعرض يلزم عما بالذات فكان من ثمه طلب الشر لازماً عن طلب
الخير كما ان الهرب من الخير لازم عن الهرب من الشر . ومرجع هذه الاربعة الى
انفعالات اربعة فان طلب الخير يرجع الى الرجاء والهرب من الشر يرجع الى
الخوف وطلب الشر الخفيف يرجع الى التهور والهرب من الخير يرجع الى اليأس
ومن ذلك يلزم ان التهور لاحق للرجاء اذ انما يطلب الانسان الشر الخفيف القريب
دون مبالاة من طريق كونه يرجو ان يتغلب عليه واما الخوف فيلحقه اليأس
اذ انما يأس الانسان من حيث يخشى ما في الخير الذي يرجو من الصعوبة
اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان الخير والشر
موضوعين غير مترتين بينهما ولكن لما كان للترتبة رتبة الى الخير اذ انه
متأخر عن الخير تأخر العدم عن الملكة كان التهور الذي يطلب الشر متأخراً عن
الرجاء الذي يطلب الخير

وعلى الثاني بانه وان كان الخير متقدماً مطلقاً على الشر الا ان الهرب من
الشر يجب ان يتقدم على الهرب من الخير كما ان طلب الخير يجب ان يتقدم على
طلب الشر ولذلك كما ان الرجاء متقدم على التهور كذلك الخوف متقدم على
اليأس وكما ان اليأس لا يلزم عن الخوف الا متى كان شديداً كذلك التهور لا
يلزم عن الرجاء الا متى كان قوياً

وعلى الثالث بان التهور وان كان موضوعه الشر الذي يصاحبه خير التغلب

في اعتبار التهور إلا أنه يتعلق قصداً بالشر وأما الخير المصاحب له فيتعلق به الرجاء وكذا اليأس فإنه يتعلق قصداً بالخير الذي يهرب منه وأما الشر المصاحب له فيتعلق به الخوف . فالتهور إذن ليس في الحقيقة جزءاً للرجاء بل معلولاً له كما أن اليأس أيضاً ليس جزءاً للخوف بل معلولاً له ولهذا يمتنع أن يكون التهور انفعالاً أصيلاً .

الفصل الثالث

في أن علة التهور هل هي نقصٌ ما

يُخطئ إلى الثالث بأن يقال : يظهر أن علة التهور نقصٌ ما فقد قال الفيلسوف في كتاب المشكلات ق ٢٧ مش ٤ أن « معاقري الخمرة يتصفون بالشجاعة والتهور » ومعاقرة الخمرة يلزم عنها نقص السكر . فالتهور إذن يحصل عن النقص

٢ وإيضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « من لم تحصل له التجربة بالاختطار كان متهوراً » وعدم التجربة نقصٌ . فالتهور إذن يحصل عن النقص ٣ وإيضاً « من عادة المظلومين أن يكونوا أكثر تهوراً كما هو شأن الحيوانات العجم أيضاً متى ضُربت » على ما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ٨ . والمظلومية من قبيل النقص . فالتهور إذن يحصل عن نقصٍ ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « أن علة التهور أن يقع في الخيلة رجاء قرب حصول المحبوبات وعدم وجود المكروهات أو بُدْها » وما كان من قبيل النقص فمرجهه إما إلى بعد المحبوبات أو إلى قرب المكروهات . فإذا ليس شيء من قبيل النقص علة للتهور

والجواب أن يقال قد تقدم في الفصل الآنف أن التهور يلحق الرجاء ويضاد الخوف فإذا كل ما من شأنه أن يُحدث الرجاء أو ينفي الخوف فهو علة للتهور .

ولما كان كل من الخوف والرجاء والتهور أيضاً من حيث هي انفعالات قائماً
بحركة الشوق وبغير جسماني جاز اعتبار علة التهور من وجهين باعتبار تحريك
الرجاء او نفي الخوف احدهما من جهة الحركة الشوقية والثاني من جهة التغير
الجسماني اما من جهة الحركة الشوقية اللاحقة للتصور فالرجاء الذي يحدث
التهور يحصل بما يحملنا على اعتبار امكان التغلب اما بقدرتنا كقوة البدن والاعتقاد
على خوض الاخطار ووفرة المال وما اشبه ذلك او بقوة الغير ككثرة الاصدقاء
او الانصار اياً كانوا وعلى الخصوص اذا كان الانسان متوكلاً على العون الالهي
لان من كانت حاله سالحة مع الله فهو اكثر تهوراً كما قال الفيلسوف في الموضوع
المتقدم ذكره من الخطابة والخوف ينتفي على هذا الوجه ببعد المكروهات القريبة
كما لو لم يكن للانسان اعداء او كان لم يضر احداً او لا يرى خطراً قريباً اذا انما
تظهر الاخطار قريبة على الاخص للذين اضرروا بالغير. واما من جهة التغير
الجسماني فتحريك الرجاء ونفي الخوف يحصل بهما التهور عما يحدث الحرارة حول
القلب ومن ثمة قال الفيلسوف في اجزاء الحيوان ك ٣ ب ٤ « من كان قلبه
صغير الحجم فهو اكثر تهوراً والحيوانات التي قلبها كبير الحجم يجب الخوف منها »
وذلك لان الحرارة الفريزية لا تستطيع ان تسخن القلب الكبير على قدر تسخينها
القلب الصغير كما ان النار لا تستطيع ان تسخن البيت الكبير على قدر تسخينها
البيت الصغير وقال ايضاً في مشكلاته ق ٢٧ مش ٤ « من كان ذا رئة عظيمة
دموية فهو اكثر تهوراً بسبب ما يلحق ذلك من حرارة القلب » ثم قال هناك ايضاً
ان معاقري الحمرة هم اكثر تهوراً بسبب حرارة الخمر » ولذلك قد تقدم في مب
٤٠ ف ٦ ان السكر يحدث عظم الرجاء وحرارة القلب تنفي الخوف وتحدث
الرجاء بسبب ما تفعل في القلب من التمدد والانبساط
اذا اجيب على الاول بان السكر يحدث التهور لا من حيث هو نقص بل من

حيث يُحدث في القلب انبساطاً ومن حيث يحدث أيضاً في السكران استعظاماً
ما لنفسه

وعلى الثاني بان من ليس لهم تجربة بالاحطار انما يكونون أكثر تهوراً لا بسبب
النقص بل بالعرض اي من حيث انهم لعدم تجربتهم لا يعرفون ضعفهم ولا
حلول الاحطار فيكون التهور لازماً عن انتفاء علة الخوف

وعلى الثالث بان المظلومين انما يصيرون أكثر تهوراً لاعقادهم ان الله يساعد
المظلومين كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . وهكذا يظهر ان التهور لا
اعتبارية يحصل عن نقص الا بالعرض اي من حيث يقارن النقص مزية
حقيقية او اما من جهة صاحبه نفسه او من جهة غيره

الفصل الرابع

في ان المتهورين هل هم اشد اقداً في الاول منهم في الآخر عند حلول الاحطار
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان المتهورين ليسوا في الاول أكثر اقداً
منهم عند حلول الاحطار فان الرعدة تحصل عن الخوف الذي يضاد التهور كما
يتضح مما تقدم في ف ١ . والمتهورون قد يرتعدون في اول الامر كما قال الفيلسوف
في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣ . فليسوا اذن في اول الامر أكثر اقداً منهم عند
حلول الاحطار

٢ وايضاً ان الانفعال يزداد بازدياد الموضوع كما انه اذا كان الخير محبوباً
فالاعظم خيرية أحب . وموضوع التهور هو الشاق فاذاً بازدياد المشقة يزداد
التهور . والخطر متى حل كان اشق واصعب . فاذاً يجب ان يزداد التهور حينئذ
٣ . وايضاً ان الجراح المحدثه من الغير نهيج الغضب . والغضب يحدث التهور
فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « الغضب مهوّر » فاذاً متى خاض
الناس الاحطار وتضاربوا يظهر انهم يصيرون أكثر تهوراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٧ « المتهورون يقبلون الى الاخطار بسرعة واحدة قبل حلولها فتى حلت ادبروا عنها »

والجواب ان يقال ان التهور لكونه حركة للشوق الحسي يتبع ادراك القوة الحسية والقوة الحسية لا تلاحظ النسبة ولا تنظر في كل من ظروف المحسوس لكنها تحكم بالبداهة وقد يعرض أحياناً ان الادراك البديهي لا يمر لا يمكن معه معرفة ما في ذلك الامر من المصاعب ولذلك تهيج حركة التهور الى اقتران الخطر حتى اذا لاقاه المتهورون شعروا بما لم يخطر لهم من المصاعب فينكصون واما العقل فانه ينظر في جميع ما يكتنف الامر من المصاعب ولذلك نجد انشجعان الذين يقتحمون الاخطار بحكم العقل بطيء في اول الامر لانهم لا يقدمون عن افعال بل عما يقتضى من الروية والتدبر حتى اذا ولجوا الاخطار لا يجدون امراً بديهيّاً بل ربما وجدوا اقل مما توهموه ولذلك يكونون اشد ثباتاً في مواقفهم او لانهم ايضاً انما يحملهم على اقتران الاخطار اعتبار خیر القدرة واردة هذا الخیر تستمر فيهم مهما تفاقمت الاخطار واما المتهورون فانما يحملهم على ذلك بمجرد الاعتقاد الذي يحدث الرجاء وينبي الخوف كما تقدم في الفصل الانف

اذا اجيب على الاول بان الرعدة قد تتولى المتهورين ايضاً بسبب انقباض الحرارة من الخارج الى الداخل كما يحدث في الخائفين ايضاً الا ان الحرارة تنقبض في المتهورين الى القلب وفي الخائفين الى الجهة السفلى

وعلى الثاني بان موضوع المحبة هو مطلق الخير فبمطلق ازدياده تزداد المحبة واما موضوع التهور فمركب من الخير والشر وحركة التهور الى الشر تتوقف على حركة الرجاء الى الخير ولذلك اذا زيد على الخطر من المشقة ما يتجاوز الرجاء لا تزداد حركة التهور بل تتناقص واما اذا حصلت حركة التهور فكلاً كان الخطر اشد اعتبر التهور اعظم

وعلى الثالث بان الغضب لا يحصل عن الجرح الا بناءً على اعتبار نوع من
الرجاء كما سبأتي قريباً في البحث التالي ف ١ ولذلك اذا تعاظم الخطر الى ان
يتجاوز رجاء الانتصار لا يحصل الغضب بل الصحيح انه اذا حصل الغضب
ازداد التهور

البحث السادس والاربعون

في الغضب في نفسه - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الغضب وارلاً في الغضب في نفسه وثانياً في علته الفاعلية ودوائه
وثالثاً في معالجه . والبحث في الاول يدور على ثلثي مسائل - ١ في ان الغضب هل هو
انفعال خاص - ٢ في ان موضوعه هل هو الخير او الشر - ٣ هل هو في الشهوانية - ٤
هل يصاحب العقل - ٥ هل هو طبيعي باكثر من الشهوة - ٦ هل هو اعظم من البغض
- ٧ في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل - ٨ في انواع الغضب

الفصل الاول

في ان الغضب هل هو انفعال خاص

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس انفعالاً خاصاً فان القوة
الغضبية مشتقة من الغضب . وهي ليس لها انفعال واحد فقط بل انفعالات كثيرة .
فاذا ليس الغضب انفعالاً خاصاً .

٢ وايضاً لكل انفعال خاص ضد كما يعلم بالاستقراء . وليس للغضب انفعال
مضاد كما اسلفنا في مب ٢٣ ف ٣ . فاذا ليس الغضب انفعالاً خاصاً

٣ وايضاً ان انفعالاً خاصاً واحداً لا يتضمن انفعالاتاً اخرى . والغضب يتضمن
انفعالات كثيرة فقد يكون مع الألم وقد يكون مع الرجاء وقد يكون مع اللذة
كما يتضح من قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ . فاذا ليس الغضب
انفعالاً خاصاً

لكن يعارض ذلك ان الدمشقي جعل الغضب انفعالا خاصا في كتاب الدين
المستقيم ٢ ب ٦. ومثله تولىوس في المسائل التسكولانية ك ٤
والجواب ان يقال ان العام يقال على نحوين بطريق الحمل كما ان الحيوان
عام لجميع الحيوانات وبطريق العلية كما ان الشمس علة عامة لجميع ما يتولد
في هذه السافلات على ما قال ديونيسيون في الاسماء الالهية ب ٤ ق ١ لانه كما
ان الجنس يشتمل بالقوة على فصول كثيرة بحسب مشابهة المادة كذلك العلة
الفاعلة تشتمل على معلولات كثيرة بحسب القوة الفعلية. وقد يصدر معلول عن
اجتماع علل مختلفة. ولما كانت كل علة تبقى على نحو ما في المعلول جازا ان
يقال ايضا على نحو ثالث ان المعلول الصادر عن اجتماع علل متعددة يوصف
بضرب من العموم من حيث يشتمل بالفعل من وجه ما على علل كثيرة. اذا
تمهد ذلك فالغضب ليس بالمعنى الاول انفعالا عاما بل قسما للانفعالات الأخر
كما مر في مب ٢٣ ف ١ و ٤ وكذلك ليس انفعالا عاما بالمعنى الثاني اذ ليس
علة للانفعالات الأخر كما مر في مب ٢٥ ف ١ وانما يجوز ان يقال انفعال عام
بهذا المعنى المحبة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩
لان المحبة هي الاصل الاول لجميع الانفعالات كما مر في مب ٢٥ ف ٢ لكن
يجوز ان يقال للغضب انفعال عام بالمعنى الثالث من حيث يحصل عن اجتماع
علل متكررة لان حركة الغضب لا تثار الا بسبب الم منزل وما لم يكن ثم
شهوة ورجاء للانتقام فان الغضبان يرجو الانتصاص كما قال الفيلسوف في
الخطابة ك ٢ ب ٢ لانه يشتهي الانتقام باعتباره كونه ممكنا له ومن ثم اذا كان
الشخص المؤذي اعلى جدا من المتأذي لم يكن محل للغضب بل للام فقط كما
قال ابن سينا في كتاب النفس
اذا اجيب على الاول بان القوة الفضية يقال من الغضب لا لان كل حركة

لهذه القوة غضب بل لان جميع حركاتها تنتهي الى الغضب وهو اظهر حركاتها
وعلى الثاني بان الغضب من حيث يحصل عن انفعالين متضادين اي عن الرجاء
الذي يتعلق بالخير والألم الذي يتعلق بالشر يتضمن في نفسه تضاداً ولذلك لم
يكن له ضد خارجاً عن نفسه كما ان الألوان المتوسطة ايضاً ليس فيها تضاد
سوى تضاد ما تحدث عنه من الألوان البسيطة

وعلى الثالث بان الغضب يشتمل على انفعالات كثيرة لا كاشتغال الجنس على
الانواع بل بمعنى اشتغال العلة والمعلول

الفصل الثاني

في ان موضوع الغضب هل هو الخير او الشر

ينحط إلى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الغضب هو الشر فقد قال
غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ « الغضب بمثابة جندي
للشهوة » اي من حيث انه يحارب ما يمنعها والممانع يتضمن حقيقة الشر . فموضوع
الغضب اذن هو الشر

٢ وايضاً ان الغضب والبغض متفقان في المعلول لان غرض كليهما الاضرار
بالغير . وموضوع البغض هو الشر كما مر في مب ٢٩ ف ١ . فكذا موضوع
الغضب ايضاً

٣ وايضاً ان الغضب يصدر عن الألم ومن ثمة قال الفيلسوف في الحلقيات ك
٧ ب ٦ « الغضب يفعل مع الألم » وموضوع الألم هو الشر . فكذا موضوع
الغضب ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الغضب
يطلب الانتقام اي يشتهيه » واشتهاء الانتقام اشتهاؤه للخير لان مرجع الانتقام
الى العدل . فاذا موضوع الغضب هو الخير

وايضاً ان الغضب يصاحبه الرجاء دائماً ولهذا يحدث لذة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ١٢ وموضوع الرجاء واللذة هو الخير . فكذا موضوع الغضب ايضاً والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية تتبع فعل القوة الادراكية والقوة الادراكية تدرك شيئاً على نحوين بطريق البساطة كما اذا عقلنا ما هو الانسان وبطريق التركيب كما اذا عقلنا ان الانسان ايضاً فاذا يمكن للقوة الشوقية ان تتوجه الى الخير والشر بكلا الطريقتين اما بطريق البساطة فتطلب الشوق الخير او تعلق به او هرب من الشر على وجه الاطلاق وهذه الحركات هي الاشتها والرجاء واللذة والالم ونحوها واما بطريق التركيب فكما اذا تشوق الى وجود او حدوث خير او شر في آخر اما ميلاً الى ذلك او هرباً من هذا كما هو ظاهر في المحبة والبغض اذا لما نحب انساناً من حيث نريد له خيراً ما وانما نبغض انساناً من حيث نريد له شراً ما . وكذا الشأن في الغضب لان من يغضب يطلب الانتقام من آخر وعلى هذا فحركة الغضب تتوجه الى امرين اي الى الانتقام الذي تشتهيه وترجوه باعتبار كونه خيراً ولذلك تلذ به الى من تطلب الانتقام منه باعتبار كونه ضداً ومضراً وهذا يرجع الى حقيقة الشر الا ان بين الغضب وبين البغض والمحبة فرقاً في ذلك من وجبين اولاً من حيث ان الغضب يتعلق دائماً بموضوعين والمحبة والبغض يتعلقان احياناً بموضوع واحد فقط كما اذا قيل عن انسان انه يحب الخير او يكرهها او يبغضها . وثانياً من حيث ان كلا موضوعي المحبة خير لان المحب يريد الخير لشيء باعتبار كونه ذلك الشيء ملائماً له وكلا موضوعي البغض يتضمن حقيقة الشر لان المبغض يريد الشر لشيء باعتبار كونه غير ملائم له واما الغضب فيتعلق بموضوع من جهة الخير وهو الانتقام الذي يشتهيه وبموضوع آخر من جهة الشر وهو الانسان المضّر الذي يريد الانتقام منه ولذلك كان الغضب انفعالاً مركباً على نحو ما من انفعالين متضادين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في ان الغضب هل محله الشهوانية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان محل الغضب هو الشهوانية فقد قال
توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ « الغضب شهوة » . ومحل الشهوة هو
الشهوانية . فكذا محل الغضب ايضاً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في قانونه « الغضب يفضي الى البغض » وقال
توليوس في الموضع المتقدم ذكره « البغض غضبٌ طال وقته » . ومحل البغض
الشهوانية كالمحبة . فاذا محل الغضب هو الشهوانية

٣ وايضاً قال الدمشقي وغريغوريوس النيصي الاول في الدين المستقيم ك ٢
ب ١٦ والثاني في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ ان الغضب مركبٌ من الألم
والاشتيا . ومحل هذين الشهوانية . فهي اذن محل الغضب ايضاً

لكن يعارض ذلك ان القوة الشهوانية غير الغضبية . فلو كان الغضب الى
الشهوانية لما اشتقت منه الغضبية

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ٢٣ ف ١ ان الفرق بين انفعالات الغضبية
وانفعالات الشهوانية ان موضوع انفعالات الشهوانية هو مطلق الخير والشر
وموضوع انفعالات الغضبية هو الخير والشر مع عظم ومشفقة . وقد تقدم في
الفصل الانف ان الغضب يتعلق بموضوعين وهما الانتقام الذي يشتهي ومن
يطلب الانتقام وليس يحصل الغضب الا اذا كان في كليهما مشقة ما لان حركة
الغضب لا تثور ما لم يكن كلاهما عظيمًا نوعاً من العظم لان ما لا ليس بشيء او كان
يسيراً جداً فلا نعتبره اصلاً مستحقاً ان يلتفت اليه كما قال الفيلسوف في الخطابة
ك ٢ ب ٢ فقد وضع اذن ان محل الغضب ليس الشهوانية بل الغضبية

إذا اجيب على الاول بان مراد توليوس بالشهوة اشتها كل خير مستقبل شاقاً او غير شاقٍ وبهذا الاعتبار ادخل الغضب في الشهوة من حيث هو اشتها الانتقام وبهذا المعنى تكون الشهوة عامة في الغضبية والشهوانية وعلى الثاني بانه ليس معنى قوله ان الغضب يُفضي الى البغض ان ذلك الانتقال الذي كان اولاً غضباً يصير بعينه بعد ذلك بغضاً بطول الزمان بل انه يفضي الى البغض بضرب من العلية لان الغضب متى طال وقته أحدث البغض وعلى الثالث بانه يقال ان الغضب مركب من الألم والاشتها لا تركب الكل من الاجزاء بل تركب المعلول من العلة فقد تقدم في مب ٢٥ ف ١ ان انفعالات الشهوانية علل لانفعالات الغضبية

الفصل الرابع

في ان الغضب هل يصاحب العقل

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الغضب لا يصاحب العقل لانه انفعال فحله الشوق الحسي . والشوق الحسي لا يتبع ادراك العقل بل ادراك الجزء الحساس . فالغضب اذن لا يصاحب العقل
٢ وايضاً ان الحيوانات العجم لا عقل لها . وهي مع ذلك تغضب . فالغضب اذن ليس يصاحب العقل
٣ وايضاً ان السكر يعطل العقل ويساعد على الغضب . فالغضب اذا ليس يصاحب العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ « الغضب يتبع العقل على نحو ما »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان الغضب هو شهوة الانتقام وهذا يتضمن مقايضة القصاص المنوي انزاله بالضرر النازل ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضع

المقدم ذكره ان الغضب ان يبين يرى بالقياس انه يجب ان يحارب على هذا الوجه
يفضب لساعته . واستعمال القياس من شأن العقل فيكون الغضب مصاحباً للعقل
على نحو ما

إذا اجيب على الاول بان حركة القوة الشوقية يجوز ان تضاحب العقل على
نحوين احدهما ان تضاحب العقل الأمر وعلى هذا النحو تضاحب الإرادة العقل
ولذلك يقال لها شوق عقلي والثاني ان تضاحب العقل المخبر وعلى هذا النحو
يصاحب الغضب العقل فقد قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٨ مش ٣ « الغضب
يصاحب العقل لا من حيث هو أمر بل من حيث هو كاشف للاهانة » لان
الشوق الحسي لا يتقاد للعقل مباشرة بل بواسطة الإرادة

وعلى الثاني بان للحيوانات العجم غريزة طبيعية مركبة فيها بالعقل الالهي بها يكون
لها من الحركات الباطنة والظاهرة ما يشبه حركات العقل كما اسلفنا في ب ١٠ ف ٣
وعلى الثالث بان الغضب يتقاد على نحو ما للعقل من حيث يخبر بوقوع الاهانة
لكنه ليس يتقاد له تمام الانقياد كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ وذلك لانه لا يرى
قاعدة العقل في حدود الانتقام فالغضب اذن لا بد فيه من فعل العقل وهو
ايضاً يمنع العقل ومن ثم قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٣ مش ٢ و ٢٦ « الذين
يفرطون في السكر يفقدون حكم العقل فلا يفضبون لكن متى كان سكرهم خفيفاً
يفضبون لعدم فقد حكم العقل ولو كان ممنوعاً »

الفصل الخامس

في ان الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الغضب ليس طبيعياً أكثر من الشهوة
اذ يقال ان من خواص الانسان كونه حيواناً حليماً بالطبع . والحلم يقابل الغضب
كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ . فالغضب اذن ليس طبيعياً أكثر من

الشهوة بل يظهر انه مضاد بالكلية لطبيعة الانسان
٢ وايضاً ان العقل قسيم للطبيعة لان ما يفعل بالعقل لا نقول انه يفعل
بالطبع . والغضب يصاحب العقل والشهوة تفارقه كما في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ .
فالشهوة اذن طبيعية أكثر من الغضب
٣ وايضاً ان الغضب هو الشوق الى الانتقام . والشهوة هي في الاخص شوق
الى المستلذات القائمة باللس كالطعام والنكاح وهذه طبيعية للانسان أكثر من
الانتقام . فالشهوة اذن طبيعية أكثر من الغضب
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « الغضب طبيعي
أكثر من الشهوة »

والجواب ان يقال يقال طبيعي لما يصدر عن الطبيعة ولذلك لا يمكن ان يحكم على
انفعال بكونه طبيعياً أكثر او اقل الا من عاتيه وعلته الانفعال يجوز اعتبارها
على نحوين كما تقدم في مب ٣٦ ف ٢ من جهة الموضوع ومن جهة المحل فاذا
اعتبرت علة الغضب والشهوة من جهة الموضوع فالشهوة ولا سيما شهوة الطعام
والنكاح طبيعية أكثر من الغضب من حيث ان هذين طبيعيات أكثر من
الانتقام . واذا اعتبرت علة الغضب من جهة المحل فكل من الغضب والشهوة
طبيعي أكثر من الآخر من وجه اذ يجوز اعتبار طبيعة انسان ما اما بحسب
طبيعة الجنس او بحسب طبيعة النوع او بحسب مزاج الشخص فاذا اعتبرت طبيعة
الجنس التي هي طبيعة ذلك الانسان من حيث هو حيوان فالشهوة طبيعية
أكثر من الغضب لان الانسان يحصل له من الطبيعة العامة ميل الى اشتها ما
يحفظ الحياة في النوع او في الشخص . واذا اعتبرنا طبيعة الانسان من جهة النوع
اي من حيث هو ناطق فالغضب طبيعي للانسان أكثر من الشهوة من حيث ان
العقل يصاحبه أكثر من مصاحبه لها ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٤ ب

ه ان الاقتصاص (الذي يرجع الى الغضب) اخص بالانسان من الحلم لان كل شيء ينهض طبعاً ضد ما يصاده ويؤذيه . واذا اعتبرت طبيعة ذلك الشخص بحسب مزاجه الخاص فالغضب طبيعي أكثر من الشهوة اي لان لزوم الغضب عما يقضيه المزاج من الاستعداد الطبيعي للغضب اسهل من لزوم الشهوة او غيرها من الانفعالات الأخر لان الانسان مستعد للغضب من جهة ما هو مركب عليه من المزاج الصفراوي فان الصفراء اسرع تحركاً من سائر الأخطا لانها تشبه النار ولذلك فان تغضب المستعد بمزاجه الطبيعي للغضب اليسر من اشتواء المستعد للشهوة ولهذا قال الفيلسوف في الحلقيات لك ٦ ب ٦ ان الغضب ينتقل من الآباء الى البنين أكثر من الشهوة

إذا اوجب على الاول بانه يجوز ان يعتبر في الانسان المزاج الطبيعي البدني الذي هو معتدل والعقل فاذا اعتبر المزاج البدني فالانسان بسبب اعتدال مزاجه ليس يغلب فيه طبعاً باعتبار نوعه لا الغضب ولا انفعال آخر واما سائر الحيوانات فلما كانت خارجة عن الاعتدال في امرجتها كانت مائلة طبعاً الى الافراط في بعض الانفعالات كليل الاسد الى النهور والكلب الى الغضب والارنب الى الجبن وغيرها الى غير ذلك . واذا اعتبر العقل فالغضب والحلم كلامهم طبيعي للانسان لان العقل من جهة يسبب الغضب من حيث يحترق بطلته ومن جهة يسكنه من حيث ان الغضب ان لا ينقاد بالكلية لامر العقل كما تقدم في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان العقل يرجع الى طبيعة الانسان فاذا كون الغضب مصاحباً للعقل يستلزم كونه طبعياً للانسان باعتبار ما
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الغضب والشهوة من جهة الموضوع

الفصل السادس

في ان الغضب هل هو اعظم من البغض

يُخَطُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان الغضب اعظم من البغض ففي
ام ٢٧ : ٤ « ليس مع الغضب رحمة ولا مع الحق التزق » . وقد يكون مع
البغض رحمة . فالغضب اذن اعظم من البغض

٢ وايضاً ان حصول الضرر والتألم منه اعظم من حصوله فقط . والمبغض
يكتفي بحصول الضرر لمن يبغضه والغضبان لا يكتفي بذلك ولكنه يطلب ان
يعرف المضروب عليه ذلك ويتألم منه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ .
فالغضب اذن اعظم من البغض

٣ وايضاً كلما كان شيء قائماً من امور اكثر كان اثبت في ما يظهر كما ان الملكة
الحاصلة عن افعال اكثر هي ارسخ . والغضب يحصل عن اجتماع انفعالات
متكررة كما مر في ف ا بخلاف البغض . فالغضب اذن اثبت واعظم من البغض
لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس شبه في قانونه البغض بالخشبة
والغضب بالقذى

والجواب ان يقال ان نوع الانفعال وحقيقته يُعْتَبَر من الموضوع وموضوع
الغضب وموضوع البغض متحدان ذاتاً لانه كما ان المبغض يشتهي الشر لمن
يبغضه كذلك الغضبان يشتهي الشر لمن يبغض عليه لكن لا باعتبار واحد لان
المبغض يشتهي الشر لعدوه من حيث هو شر والغضبان يشتهي الشر للمبغضوب
عليه لانه من حيث هو شر بل من حيث يتضمن شيئاً من حقيقة الخير اي لاعتباره
ايام عدلاً من حيث يحصل به الانتقام ومن ثم قد مر ايضاً في ف ٢ ان البغض
يحصل باسناد الشر الى الشر والغضب يحصل باسناد الخير الى الشر . وواضح ان
اشتواء الشر تمتعت اعتبار العدل يتضمن من حقيقة الشر اقل مما تتضمنه ارادة

الشر لا آخر بالاطلاق لان ارادة الشر لا آخر تحت اعتبار العدل يجوز ان تكون من قبل فضيلة العدالة اذا انقيد فيها لامر العقل . الا ان وجه القبح في الغضب انما هو في كونه لا ينقاد لامر العقل في الانتقام ومن ذلك يتضح ان البغض اقبح واعظم جداً من الغضب

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يُعتبر في الغضب والبغض امران الشئ المشتبه وشدة الاشتباه اما باعتبار الشئ المشتبه في الغضب من الرحمة أكثر مما في البغض لان البغض لاشتهائه شر الغير لذاته لا يشتبه بقدر من الشر لان ما يُشتهى لذاته فانه يُشتهى بشئ قدركما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ كاشتهاء البخل للغني وعلى ذلك قوله في سي ١٦: ١٢ « العدو ان صادف فرصة لا يشبع من الدم » واما الغضب فليس يشتبه الشر الا باعتبار كونه عدلاً انتقامياً ولذلك متى تجاوز الشر المُنزّل مقدار العدالة في اعتبار الغضبان اخذته الرحمة وعلى هذا قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « ان الغضبان اذا كثرت لديه وسائل الرضى يرحم واما المبغض فليس بحمله شئ لا على الرحمة » واما باعتبار شدة الاشتباه فالغضب انفي للرحمة من البغض لان حركة الغضب اشد عنفواناً بسبب احتراق الصفراء ولذلك قيل بعده دون فاصل « اما تهيج القلب المستشيط غيظاً فمن يستطيع احتماله » . . . وعلى الثاني بان الغضبان يشتبه الشر لا آخر من حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي كما تقدم في جرم الفصل . والانتقام يتم بانزال القصاص . ومن حقيقة القصاص ان يكون مضاداً للارادة وان يكون مؤلماً وان يُنزل لذنوب ولهذا كان الغضبان يشتبه ان من يُنزل به مضرّة يدركها ويتألم منها ويعلم انها حصلت له بسبب الاهانة التي لحقها به . واما المبغض فلا يهيمه شئ لا من ذلك لانه يشتبه الشر لا آخر من حيث هو شر . على انا لا نسلم ان ما يتألم منه متألم هو اقبح فان الجور والبلاهة لما كانا شرين ولكنهما اراديان لا يؤلمان اصحابهما كما قال الفيلسوف

في الخطابة لك ٢ ب ٤

وعلى الثالث بان ما يصدر عن علل أكثر إنما يكون اثبت متى كانت العلل متساوية في القوة على أنه قد تكون علة واحدة اقوى من علل أخرى كثيرة. والعلة التي يصدر عنها البغض ارسخ من العلة التي يصدر عنها الغضب فان الغضب يصدر عن تهيج في النفس حاصل عن اهانة واما البغض فيصدر عن حال في الانسان يعتقد بحسبها ما يفضيه مضاداً له ومضراً به. ولهذا فكما ان الانفعال اسرع زوالاً من الحال او الملكة كذلك الغضب اسرع زوالاً من البغض ولو كان البغض انفعالاً حاصلًا عن تلك الحال ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « البغض اعسر شفاء من الغضب »

الفصل السابع

في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل فقط

يتخطى الى السابع بان يقال: يظهر الغضب ليس يتعلق بمن يتعلق بهم العدل فقط فان عدل الانسان ليس يتعلق بالاشياء الغير الناطقة. ومع ذلك فقد يغضب الانسان من الاشياء الغير الناطقة كما يرمي الكاتب القلم او يضرب الفارس الفرس غضباً. فاذا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٢ وايضاً ان الانسان ليس يتعلق عدله بنفسه ولا بما يخصه كما في الخلقيات لك ٥ ب ٦. وقد يغضب الانسان من نفسه كغضب التائب من نفسه بسبب الخطيئة وعليه قوله في مز ٤: ٥ « اغضبوا ولا تخطأوا » فاذا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط

٣ وايضاً يجوز ان يتعلق عدل انسان وجوره بجنس باسره او بجماعة باسرها كما لو اهانت مدينة أنسا. والغضب ليس يتعلق بجنس بل ببعض الاشخاص كما قال الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٤. فاذا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل

والجور فقط

لكن يعارض ذلك ما قاله الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ و ٤
والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يشتبه الشر من
حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي فهو اذن ليس يتعلق الا بمن يتعلق بهم
العدل والجور لان الانتقام يرجع الى العدالة والاهانة ترجع الى الجور . فاذا
سواء اعتبر جانب العلة وهي الاهانة المُلحقة من الغير او جانب الانتقام منها الذي
يشتبه الغضب ان كان من الواضح ان الغضب انما يتعلق بمن يتعلق بهم العدل
والجور فقط

اذا اجيب على الاول بانه قد مر في ف ٤ ان الغضب وان صاحبه العقل
الا انه يجوز ان يكون ايضاً في الحيوانات العجم الخالية من العقل من حيث
تتحرك بالوهم عن غريزة طبيعية الى ما يشبه افعال العقل . وعلى هذا لما كان في
الانسان عقل ووهم جاز ان ثور فيه حركة الغضب من جهتين اولاً من جهة
الوهم المخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار قد يثور بعض حركات الغضب على غير
الناطقات وغير التنفسات ايضاً بما يشبه تلك الحركة التي تحصل في الحيوانات
العجم ضد كل ما يؤذيها وثانياً من جهة العقل المخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار لا
يجوز بوجهه تعلق الغضب بالجوامد ولا بالموتى كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣
اولاً لانها لا تتألم مع ان هذا اخص ما يبتغيه الغضب لمن يغضبون عليهم وثانياً
لانه لا محل للانتقام منها لعدم قدرتها على فعل الاهانة

وعلى الثاني بان الانسان يصح ان يقال انه يعدل او مجور في حق نفسه مجازاً اي
من حيث ان العقل يدبر الغضبية والشهوانية كما قال الفيلسوف في الحلقيات
ك ٥ وبهذا الاعتبار ايضاً يقال ان الانسان ينتقم من نفسه وهكذا يقال انه
يغضب من نفسه واما في الحقيقة وبالذات فلا يصح ان يقال انه يغضب من نفسه

وعلى الثالث بان الفيلسوف جعل في الخطابة ك٢ب٤ بين البغض والغضب فرقاً واحداً وهو ان البغض يجوز تعلقه بجنس كبغضنا جنس اللصوص باسمه والغضب لا يتعلق الا بشخص والوجه في ذلك ان البغض يحصل عن اعتبارنا صفة في شيء منافية لاستعدادنا وهذا يجوز ان يكون على وجه كلي او جزئي واما الغضب فيحصل عن اهانة انسان لنا بفعله والافعال كلها خاصة بالاشخاص فكان الغضب لا يتعلق الا بشخص اما اذا اهانتنا مدينة باسمها كانت معتبرة بمنزلة لشخص

الفصل الثامن

هل أصيب في ما جعل للغضب من الانواع

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الدمشقي لم يصيب بجعله في الدين المستقيم ك٢ب٦ للغضب انواعاً ثلاثة اي المرّة والحبل والخنق لان انواع جنس لا تتغير في امر عارض . وهذه الثلاثة تتغير في امر عارض فان اول حركة الغضب يقال له مرّة والغضب الثالث يقال له حبل والخنق غضب متربص للانتقام . فهي اذن ليست انواعاً مختلفة للغضب

٢ وايضاً قال توليوس في الكتاب الرابع من المسائل التسكولانية « النزق يقال له في اليونانية ثوموس ومعناه غضبٌ يخلف بين الهيجان والسكون » والدمشقي في الموضع المتقدم ذكره جعل لثوموس نفس الخنق . فالخنق اذن ليس يتربص للانتقام بل هو سريع الزوال

٣ وايضاً ان غريغوريوس في اديباته ك٢ب٤ جعل للغضب ثلاث درجات اي غضباً دون صوت وغضباً مع صوت وغضباً مع لفظ على حسب تلك الانواع الثلاثة التي وضعها الرب في متى ٢٢: ٥ فانه قال « من غضب على اخيه » وبذلك اشارة الى الغضب دون صوت ثم قال « من قال لـاخي راقا » وبذلك اشارة

الى الغضب مع صوت بسيط لم يتركب منه لفظ كامل ثم قال « من قال
لأخيه يا احمق » حيث اشار الى استكمال الصوت بصيرورته لفظاً . فالدمشقي
اذن لم يستوف اقسام الغضب اذ لم يجعل له شيئاً من جهة الصوت
لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره وغريغوريوس النيصي
في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١

والجواب ان يقال ان الانواع الثلاثة التي جعلها الدمشقي وغريغوريوس النيصي
ايضاً للغضب انما تؤخذ باعتبار ما به يزداد الغضب بوجه ما وهذا يحدث على
ثلاثة اضرب اولاً من جهة سرعة حركة الغضب وهذا الغضب يسميه الدمشقي
مرة لسرعة اضطرامه وثانياً من جهة الالم والغم الذي يحدث الغضب ويستمر طويلاً
في الذاكرة وهذا يرجع الى الحبل الذي يقال له (في اللاتينية) *mania* من *manere*
اي البقاء وثالثاً من جهة ما يطلبه الغضبان وهو الانتقام وهذا يرجع الى الخنق
الذي مالم يقتص لا يسكن وبناء على هذا دعا الفيلسوف في الخلقيات كتاب هـ
بعض الغضاب احذاء لسرعة غضبهم وبعضهم مرورين لحفظهم الغضب مدة
طويلة وبعضهم صعباً لعدم انكسار سورة غضبهم الا بالاقتصاص
اذاً اجيب على الاول بان كل ما يستكمل به الغضب بوجه ما ليس نسبته
الى الغضب نسبة امر عرضي محض فلا يمتنع جعل انواع الغضب باعتباره
وعلى الثاني بان جعل الترق الذي ذكره توليوس من قبيل النوع الاول من
الغضب القائم استكمالاً بسرعة الغضب أولى في ما يظهر من جعله من قبيل
الخنق دلي انه لا يمتنع ان يكون اللفظ اليوناني ثوموس المعبر عنه بالخنق مفيداً
كلا الامرين اي سرعة الغضب وثبات العزم على الاقتصاص
وعلى الثالث بان تلك الدرجات التي جعلت للغضب انما تمايز من جهة معلول
الغضب لا من جهة الاختلاف في استكمال حركته

البحث السابع والأربعون

في علة الغضب الفاعلية او ادويته — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الغضب الفاعلية وادويته والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل —
١ في ان الباعث على الغضب هل هو دائماً الاساءة الى الغضبان — ٢ في ان الاحتقار
او الاستهانة هل هو الباعث الوحيد على الغضب — ٣ في علة الغضب من جهة الغضبان — ٤
في علة الغضب من جهة المفضوب عليه

الفصل الأول

في ان الباعث على الغضب هل هو دائماً الاساءة الى الغضبان

يُخَطَّى الى الأول بان يقال : يظهر ان ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب
الاساءة اليه فان الانسان لا يستطيع بخطيئته ان يسيء بشيء الى الله ففي
ايوب ٣٥ : ٦ « ان اُكثرت من المعاصي فماذا تُلحق به » ومع ذلك يقال ان
الله يغضب على الناس بسبب خطاياهم كقوله في مز ١٠٥ : ٤٠ « اضطرم غضب
الرب على شعبه » فاداً ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب الاساءة اليه
٢ وايضاً ان الغضب هو الشوق الى الانتقام كما تقدم تعريفه . وقد يشاق
مشتاق ان ينتقم على ما يُسَاء به الى الغير . فاداً ليس الباعث دائماً على الغضب
هو الاساءة اليه

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة لـ ٢ ب ٢ ان « الناس يغضبون خصوصاً
على من يستهين بما ينصرف اليه اخص اشتغالهم كما يغضب المشتغلون في الفلسفة
على من يستهين بها وهلم جراً » والاستهانة بالفلسفة ليست إضراراً بالمشتغل
فيها . فاداً لسنا نغضب دائماً بسبب الاساءة اليه

٤ وايضاً من يعرض عن مجاورة من يهينه فانه بذلك يزيده غضباً كما قال فم
الذهب . واعراضه عن مجاورته ليس اساءة اليه . فاداً غضب الغضبان ليس
يحصل دائماً عن اساءة اليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « الغضب يحصل دائماً عما يُفعل في حق الغضبان واما المداوة فتحصل ايضاً دون فعل شيء في حق صاحبها لانا اذا اعتبرنا ان فلاناً كذا ابغضناه »

والجواب ان يقال ان الغضب هو الشوق الى ابداء الغير باعتبار كونه مقتضى من العدل الانتقامي كما تقدم في البحث الآف ف٦ والانتقام لا يعمل له الا حيث تقدم وقوع اهانة وليس كل اهانة تستدعي الانتقام بل انما يستدعيه اهانة نفس من يطلب الانتقام لانه كما ان كل شيء يطلب الخير لنفسه طبعاً كذلك يدفع الشر عن نفسه طبعاً . وما يأتيه فاعل من الاهانة لا يلحق احداً ما لم يكن ذلك الفاعل قد اساء اليه بوجه من الوجوه . فيلزم اذن ان الباعث على غضب غضبان لا يكون الا لاساءة اليه بامر ما

اذا اوجب على الاول بان الله ليس يوصف بالغضب باعتبار كونه انفعالاً نفسانياً بل باعتبار قضاء عدله من حيث يريد الانتقام من الخطيئة لان الخاطئ لا يستطيع بخشيته ان يلحق ضرراً بالله لكنه يذنب اليه من جهته على نحوين اولاً من حيث يستبين به تعديده او امره وثانياً من حيث ينزل ضرراً بنفسه او بغيره وهذا يرجع اليه تعالى من حيث ان الذي يلحق به ضرراً يستظل في عنايته تعالى وكفّه

وعلى الثاني باننا انما نعضب على من يؤدي غيرنا ونطلب الانتقام منه من حيث ان ذلك الذي يلحق به الاذى يخصصنا بوجه ما اما بنسب او بصداقة او على الاقل بجماع الطبيعة

وعلى الثالث بان ما تقصر عليه اخص اشتغالنا نعتقده خيراً لنا ولانلك نعتبر الاستهانة به استهانة بنا ايضاً واهانة لنا

وعلى الرابع بان اعراض المهان عن الجواب انما يهيج غضب المهين متى ظهر انه

لا يجاوبه احتقاراً كأنه يستخف بغضبه والاستخفاف فعل من الأفعال

الفصل الثاني

في أن الاستهانة أو الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب

يُحْطَى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الاستهانة أو الاحتقار ليس الباعث الوحيد على الغضب فقد قال الدهشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ «متى لحقت بنا أو اعتبرنا أنه لحقت بنا اهانة غضب» ويجوز أن تلتحق بالإنسان اهانة من دون أن يُحتَقَر أو يستهان به . فإذا ليست الاستهانة هي الباعث الوحيد على الغضب ٢ وايضاً من يطلب الكرامة فإنه يتألم من الاستهانة به . والحیوانات العجم لا تطلب الكرامة فهي اذن لا تتألم من الاستهانة بها ولكنها اذا جُرِحَتْ هاجت فيها حركة الغضب كما قال الفيلسوف في الحقايق ك ٣ ب ٨ . فإذا ليست الاستهانة وحدها في ما يظهر هي الباعث الوحيد على الغضب

٣ وايضاً أن الفيلسوف قد جعل في الخطابة ك ٢ ب ٢ للغضب اسباباً أخرى كثيرة كالنسيان والشماتة والإعلام بالمكروهات والاعتراض دون ادراك المراد . فإذا ليس الاحتقار وحده باعثاً على الغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره «الغضب شوق إلى القصاص مع ألم يسبب احتقاراً ظاهراً الحق بالمشتاق وهو لا يستحقه» والجواب أن يقال أن اسباب الغضب كلها ترجع إلى الاحتقار والاحتقار أنواع ثلاثة كما في الخطابة ك ٢ ب ٣ وهي الازدراء والمعارضة في اتمام المراد والاهانة وإلى هذه الثلاثة ترجع جميع اسباب الغضب ويمكن تحقيق ذلك من وجهين الأول أن الغضب يطلب ضرر الغير من حيث يقضيه العدل الانتقامي ولذلك فهو إنما يطلب الانتقام على قدر ما يظهر أن العدل يقضيه والانتقام العدل لا يكون إلا مما فعل بغير عدل . ولذا كان المحرك دائماً إلى الغضب أمراً

يُعتبر خارجاً عن دائرة العدل وعليه قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره
 « اذا اعتقد الناس انهم أهينوا عدلاً لم يفضوا اذ ليس يُغضب من العدل »^١
 وانزال الضرر بالغير يحدث على ثلاثة أنحاء اي عن جهل او عن انفعال او عن
 تعمد اذ انما يأتي الرجل امراً غير عادل في الاخص متى انزل بغيره ضرراً عن
 تعمد او فساد نية كما في الخلقبات كـ هـ ب ٨ ولذلك انما يشتد غضبنا على من
 نعتقد انهم أضرونا عن تعمد لاننا لو اعتقدنا ان بعضاً أهانونا عن جهل او انفعال
 لما غضبنا عليهم او غضبنا غضباً يسيراً جداً لان اتيان شيء عن جهل او انفعال
 يضعف اعتبار الاهانة ويدعو على نحو ما الى الحلم والمغفرة^٢ ومن يلحق بنا
 ضرراً عن تعمد يظهر انه يفعل ذلك عن احتقار ولهذا يشتد غضبنا عليه ومن
 ثم قال الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ ب ٣ « من اتى شيئاً محمولاً عليه من الغضب
 فاما لا تغضب عليه اصلاً او تغضب غضباً يسيراً اذ يظهر انه لم يفعل ذلك
 احتقاراً »^٣ والثاني ان احتقار الانسان يقابل رفة شأنه لان ما لا يعتبره الناس
 نبلاً يوجه يحقرونه كما في الخطابة كـ ٢ ب ٢ وجميع ما نملكه من الخيرات
 والمنافع نطلب فيه رفة لشأننا ولذلك فكل ضرر يلحق بنا فهو من حيث يفض
 من شرفنا يرجع في ما يظهر الى الاحتقار

اذا اجيب على الأول بان كل علة تلحق اهانة بالانسان ما عدا الاحتقار
 فانها تخفض من قدر الاهانة ولا يزيد الغضب الا الاحتقار او الازدراء وحده
 ولذا كان هو العلة الذاتية للغضب

وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم وان كان لا يطلب الكرامة من حيث هي
 لكنه يطلب طبعاً نوعاً من الترفع ويغضب على ما يححف بترفعه هذا

وعلى الثالث بان جميع تلك الاسباب ترجع الى نوع من الاحتقار فان
 النسيان دليل واضح على الاحتقار لان ما نجهله يكون أعلق بذاكرتنا وكذلك

من لا يهاب ان يكدر احد الناس باعلامه اياه بامور مكروهة فان فعله هذا ناشئ
عن نوع من الاحتقار ومن يثبت بغيره يظهر انه قلما يهتم نفعه او ضرره . وايضاً
من يصد آخر عن نيل مقصده لا لفائدة تحصل له من ذلك يظهر انه لا يهتم
كثيراً صداقته . ولهذا كانت جميع هذه الاسباب داعية الى الغضب من حيث
تدل على الاحتقار

الفصل الثالث

في ان فضل الغضبان هل هو علة الغضب

يُنْحَطُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان فضل الانسان ليس علة لان يكون اسهل
غضباً فقد قال الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٢ « انما يشتد جداً غضب البعض
متى تألموا كالمرضى وذوى الفاقة والذي لا يبالغون ما يشتبهون » . وجميع هذه الامور
ترجع الى النقص في ما يظهر . فالتقص اذن ادعى الى الغضب من الفضل
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « انما يشتد جداً غضب
البعض متى احتقروا بدعوى ان ليس فيهم ما يكون ثمّة مجال للظن بانه ليس فيهم
او انه فيهم على وجه ضعيف . واما متى اعتقدوا ان لهم فضلاً كثيراً في ما
احتقروا بسببه فلا يبالغون » والظن بما تقدم يرجع الى النقص . فالتقص اذن
ادعى الى الغضب من الفضل

٣ وايضاً ما يرجع الى الفضل يجعل الناس في غاية الحبور وحسن الرجاء .
وقد قال الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٣ « الناس لا يغضبون في حالة اللعب
والضحك والسرور والتجاع وتام الاعمال واللذة المأمودة وحسن الرجاء » فاذا
ليس الفضل علة للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور « الناس يفتأظنون
بسبب فضلهم »

والجواب ان يقال ان علة الغضب في من يغضب يجوز اعتبارها على نحوين
اولاً من جهة نسبتها الى المحرك الى الغضب والفضل بهذا الاعتبار علة لسهولة
غضب الغضبان لان المحرك الى الغضب هو الاحتقار الغير العادل كما تقدم في
الفصل الآنف ومن المحقق انه كلما كان الانسان افضل كان احتقاره في ما يقوم
به فضله ابعد عن مقتضى العدل ولذا كان الذين يتنازون بنوع من الفضل يغضبون
جداً اذا احتقروا كما لو احتقر الغني في ماله والنصيح في كلامه وهلم جرا. وثانياً
من جهة الاستعداد الذي يلزم في الغضبان عن ذلك المحرك وواضح ان ليس
شيء لا يحرك الى الغضب الا الضرر الذي يؤلم وما يرجع الى النقص مؤلم جداً
لان الناس المستولي عليهم نقص هم اشعر بالأذى وهذا هو السبب في كون الناس
المرضى او المستولي عليهم غير ذلك من النقص ايسر غضباً لانهم ايسر تألماً
وبذلك يظهر الجواب على الأول

واجيب على الثاني بان من يحقر في ما يفضل به غيره فضلاً عظيمًا بيناً لا
يعتبر ان في ذلك ضرراً له فلا يتألم ولذلك يكون من هذه الجهة اقل غضباً واما
من جهة اخرى اي من حيث يحقر دون حق فله وجه ان يغضب أكثر الا
ان يعتبر انه ليس يحسد او يحقر عن ازدراء بل عن جهل او نحوه
وعلى الثالث بان جميع تلك الاشياء انما تمنع الغضب من حيث تمنع الألم اما
من جهة اخرى فشانها ان تهيج الغضب من حيث تعرض الانسان لان يحقر
دون حق

الفصل الرابع

في ان نقص الغير هل هو سبب موجب لسهولة غضبنا عليه

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان نقص الغير ليس سبباً موجباً لسهولة
غضبنا عليه فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ « الذين يقرون بذنوبهم

ويتوبون عنها ويتضعون لا تغضب عليهم بل نستعمل معهم الحلم ولذلك لا تغض الكلاب من كان جالساً « وهذا يرجع الى الخساسة والنقص فاذا خساسة الغير سبب موجب لقلة غضبنا عليه

٢ وايضاً لا نقص اعظم من نقص الموت والموتى لا يغضب عليهم فاذا ليس نقص الغير سبباً موجباً للغضب عليه

٣ وايضاً ليس يستغفر احدٌ قدر آخر بسبب كونه صديقاً له واذا اساء الاصدقاء الينا او لم يسفونا كان استياؤنا منهم اعظم وعليه قوله في مز ٥٤ : ١٣ « لو كان عدوي هو الذي يعيرني لاحتملت » فاذا ليس نقص الغير سبباً موجباً لسهولة غضبنا عليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٢ « يغضب الغني على الفقير والرئيس على المروءس اذا احتقره »

والجواب ان يقال ان الاحتقار الغير اللائق ادعى شيء الى الغضب كما تقدم في ف ٢ و ٣ فاذا نقص من تغضب عليه او خساسة قدره يزيد الغضب من حيث يزيد الاحتقار الغير اللائق فكما انه كلما كان المحقر اعظم كان احتقاره اقل لياقة كذلك كلما كان المحقر ادنى كان احتقاره لمن هو اعلى منه اقل لياقة ولهذا اذا احتقر الاشرف من السوقة او الحكمة من الجهال او الاسياد من العبيد غضبوا. واما اذا كانت خساسة القدر او النقص تضعف الاحتقار الغير اللائق فهي لا تزيد الغضب بل تنقصه وعلى هذا النحو من يتوب عما اتاه من الاهانات ويقر بسوء فعله ويتذلل ويستغفر بخمد الغضب كقوله في ام ١٥ : ١ « الجواب الذين يكسر الغضب » اي من حيث ان من كان كذلك يظهر انه ليس يحقر من يتذلل لهم بل يحلهم

وبذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الموتى ينقطع الغضب عنهم لامرين اولاً لا تقطاع تألمهم وشعورهم وهذا اخص ما يطلبه الفضايل في المنسوب عليهم وثانياً لما يرى من انهم بلغوا الى منتهى البؤس ولهذا ايضاً ينقطع الغضب عن كل من ينزل به شديد الاذى من حيث ان بؤسه يتجاوز مقدار الجزاء العدل وعلى الثالث بان الاحتقار الذي يرد من جهة الاصدقاء ايضاً يظهر انه اقل لياقة ولهذا اذا احتقرونا بان اضرنا بنا او لم يسعفونا كان غضبنا عليهم اعظم كغضبنا على من كان دوننا



البحث الثامن والاربعون

في معلولات الغضب — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الغضب والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان الغضب هل يحدث لذّة — ٢ هل هو اخص علة لثوران الدم في القلب — ٣ هل هو اخص مانع من تصرف العقل — ٤ هل يحدث الصمت

الفصل الأول

في ان الغضب هل يحدث لذّة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس يحدث لذّة فان الألم ينفي اللذة . والغضب مصحوب دائماً بالألم لان « كل من يفعل شيئاً عن غضب فانه يفعل متألماً » كما في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ . فالغضب اذن ليس يحدث لذّة ٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٤ ب ٥ « القصاص يسكن ثوران الغضب مستبدلاً الألم باللذة » ومفاد ذلك ان الغضب ان يحصل له اللذة من القصاص . والقصاص يذهب بالغضب . فاذا متى حصلت اللذة زال الغضب فهو اذن لا يجامع اللذة

٣ وايضاً ليس بمائع معلول علة لكونه موافقاً لها . واللذات تمنع الغضب كما في
الخطابة ك ٢ ب ٣ : فاذا ليست اللذة معلولة للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٢ . على سبيل التمثيل
« الغضب يضطرم في صدور الرجال احلى جداً من العسل المنقطر »

والجواب ان يقال ان اللذات ولا سيما الحسية والجسدية أدوية شافية من
الألم كما قال للفيلسوف في الحلقيات ك ٧ ب ١٤ . ولذلك كلما كان في اللذة دواء
لألم أو غم أعظم كان ادراكها اعظم كما ان من كان عطشاً يجد الشراب الذي
وواضح مما تقدم في البحث الآنف ان حركة الغضب تنور عن اهانة مؤلمة
يُدأى ألمها بالانتقام ولذلك متى حصل الانتقام تبعته اللذة وكما كان الألم
اعظم كانت هي اعظم . فاذا اذا حصل الانتقام حقيقة حصل اذ ذاك لذة كاملة
تني الألم رأساً وبذلك تسكن حركة الغضب . واما قبل ان يحصل الانتقام
حقيقة فانه يحصل عند الغضبان على نحوين اولاً بطريق الرجاء اذ ليس يغضب
الألم من يرجو الانتقام كما مر في م ب ٤٦ ف ١ وثانياً بطريق الافتكار المتصل
اذ يلذ لكل مشته اطالة التفكير في ما يشتهي . ولذلك ايضاً كان تصور الاحلام
لذيذاً . ومن ثم متى اطال الغضبان التفكير في الانتقام حصل له من ذلك لذة
لكن غير كاملة ولا دافعة للألم وهكذا غير دافعة للغضب

اذا اجيب على الاول بان ما يتألم منه الغضبان وما يلتذ به ليس واحداً بعينه
لكنه يتألم من الاهانة المُلحقة به ويلتذ بما يفكر به ويرجوه من الانتقام فتكون
نسبة الألم الى الغضب كالمبدا ونسبة اللذة اليه كالمعلول او المنتهى

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على اللذة الصادرة عن حصول الانتقام
فعلاً مما ينشئ الغضب رأساً

وعلى الثالث بان اللذات السابقة تمنع من حصول الألم فتمنع بذلك من الغضب .

واما التلذذ بالانتقام فيتبع الغضب

الفصل الثاني

في ان الغضب هل هو اخص علة لفوران الدم في القلب

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان فوران الدم ليس على الاخص معلولاً للغضب فقد مرَّ في مب ٣٧ ف ٢ ان الاضطراب او الفوران يرجع الى المحبة والمحبة مبدأ وعلة لجميع الانفعالات كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤ . فاذا لما كانت العلة اقوى من المعلول لم يكن الغضب في ما يظهر اخص علة لفوران الدم ٢ وايضاً ما يهيج الفوران بذاته يزداد بتنادي الزمان كما بقوى الحب بالاستمرار والغضب يضعف بطول الزمان فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ «الزمان يسكن الغضب» فاذا ليس الغضب علة على وجه الخصوص لفوران الدم ٣ وايضاً ان الفوران يزداد باضافة الفوران اليه . واذا ورد على الغضب غضب اعظم سكته كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره . فالغضب اذن ليس يُحْدِث فوران الدم

لكن يعارض ذلك قول اندمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ « الغضب فوران الدم حول القلب ناشئاً عن تصدُّ بخار المِرَّة »

والجواب ان يقال قد مرَّ في مب ٤٤ ف ١ ان ما يحصل في الانفعالات النفسانية من التغير الجسماني يعادل حركة الشوق ومن البين ان كل شوق ولو طبعياً يكون ميله الى ضده الحاضر اقوى ومن ثمة نجد ان الماء المتسخن اشد جوداً لان فعل البارد في اثار اشد وحركة الغضب الشوقية تصدر عن حصول اهانة كما يصدر الشيء عن ضده الحاضر فعلاً ولهذا كان الشوق يمنع جداً الى دفع الاهانة بالشوق الى الانتقام ومن ذلك تحصل حدة عظيمة وفورة قوية في حركة الغضب ولما كانت حركة الغضب لا تحصل بطريق الانقباض الذي

يناسبه البرودة بل بطريق السعي والطلب الذي يناسبه الحرارة لزم ان يصدر عن حركة الغضب شيء من فوران الدم والارواح الحيوانية حول القلب الذي هو آلة الانفعالات النفسانية ولذلك فبسبب ما يحصل عند الغضب من شدة اضطراب القلب تبدو على الاخص في الغضاب بعض الآثار في اعضاءه الخارجة وعلى هذا قول غريغوريوس في اديته له ب ٣٠ « ان حدة الغضب تحدث في القلب خفقاناً وفي البدن ارتجافاً وفي اللسان تلعثماً وفي الوجه توهجاً وفي العينين شيرةً وشزراً وتجعل الانسان المعروف مجهولاً وهو يصبح بفمه ولكنه لا يدري ما يقول »

إذا اجيب على الاول بان المحبة لا يُشعر بها كثيراً الا متى دعت اليها الحاجة كما قال اوغسطينوس في الباب الاخير من كتاب الثالث ٣ ولذلك متى غُض من كرامة الانسان المحبوبة بسبب ما التحق به من الاهانة كان أشعر بالمحبة فكانت حركة قلبه الى رفع ما يحول دون الشيء المحبوب اشدّ بحيث ان الفوران الناشئ عن المحبة يزداد بالغضب ويُشعر به أكثر . ومع ذلك فالفوران الناشئ عن الحرارة يرجع الى المحبة والغضب من وجهين مختلفين فان فوران المحبة يقارنه حلاوة ورقة لانه يتعلق بخير محبوب ولذلك يكون مشابهاً لحرارة الهواء والدم وهذا هو السبب في كون الدمويين أميل الى المحبة ومن ثمّ يقال ان الكبد هو الذي يبعث على المحبة لانه موضع تكوّن الدم . واما فوران الغضب فيقارنه مرارة مفيّة لانه يطلب قصاص المضاد ولذلك يكون مشابهاً لحرارة النار والصفراء ولهذا قال الدهشقي في الدين المستقيم ٢ ب ١٦ « ينشأ عن تصعد بخارة المرّة ويقال له مرّة »

وعلى الثاني بان كل ما تضعف علته بتمادي الزمان لا بد ان يضعف مع الزمان ومعلوم ان الذاكرة تضعف بتمادي الزمان لان الامور المتقدمة يسهل

زوالها من الذاكرة . والغضب يحصل عن تذكر ما وقع من الإهانة ولذلك كانت علة الغضب تضعف مع الزمان يسيراً يسيراً الى ان تزول بالمرّة وكذلك الإهانة تظهر اعظم عند اول ما يُشعر بها لكن اعتبارها يأخذ ان يضعف تدريجاً على قدر البعد الحاصل عن الشعور الحالي بها وكذا الشأن في المحبة اذا انحصرت طلتها في الذاكرة ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ « اذا طال بهاد الصديق أنسى الصداقة » واما متى كان الصديق حاضراً فتقوى علة الصداقة مع الزمان ولذلك تزداد الصداقة وكذا الحال في الغضب اذا قويت دائماً علته الا ان سرعة زواله تدل على شدة فورته لانه كما ان النار القوية تنطفئ بسرعة لسرعة فناء مادتها كذلك الغضب ايضاً يسكن بسرعة بسبب شدته

وعلى الثالث بان كل قوة تنقسم الى جهات متكثرة تتناقص ولذلك متى غضب انسان على انسان ثم غضب على آخر تناقص بذلك غضبه على الاول ولا سيما اذا كان غضبه على الثاني اشد لان الإهانة التي هاجت الغضب على الاول تظهر يسيرة او كلاً شيء بالقياس الى الإهانة الثانية التي تعتبر اعظم

الفصل الثالث

في ان الغضب هل هو اخص مانع من تصرف العقل

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الغضب لا يمنع العقل لان ما يصاحب العقل لا يظهر انه مانع له . والغضب يصاحب العقل كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ . فهو اذن لا يمنع العقل

٢ وايضاً كلياً يمنع العقل قل الظهور . وقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « ان الغضب ليس من طبعه المكر والاحتيال بل الظهور والانكشاف » . فيظهر اذن ان الغضب لا يمنع من تصرف العقل كالشهوة التي من شأنها المكر على ما قال الفيلسوف في الموضع المذكور

٣ وايضاً ان حكم العقل يصير بمقارنة الضد أجلى لان المتضادات اذا اجتمعت كانت أبيض. وهذا يدعو الى ازدياد الغضب ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ «يزداد غضب الناس اذا سبق حصول التضاد كما اذا شين الشرف» ونحو ذلك فالغضب اذن يزداد بنفس ما يتميز به حكم العقل. فهو اذن ليس يمنع حكم العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٥ ب ٣٠ « الغضب يذهب بنور الفهم لانه يشوش بلباله العقل »

والجواب ان يقال ان العقل وان لم يستخدم في فعله الخاص آلة جسمانية لكنه لا يحتاجه فيه الى بعض اقوى الحسية التي تعطل افعالها باختلال حال البدن كان لا بد ايضاً من ان اختلال حال البدن يعطل حكم العقل كما يظهر في حال السكر والنوم وقد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يحدث في البدن حول القلب اختلالاً عظيماً الى حد ان ينبعث هذا الاختلال الى الاعضاء الظاهرة ولذلك كان الغضب اظهر تعطيلاً لحكم العقل من سائر الانفعالات كقوله في مز ٣٠ : ١٠ « اضطربت في الغضب عيني »

اذ اوجب على الأول بان مبدأ الغضب من العقل باعتبار الحركة الشوقية التي هي الجهة الصورية في الغضب واما حكم العقل الكامل فيتولاه انفعال الغضب من حيث لا ينقاد تماماً للعقل بسبب تهيج الحرارة الدافعة بسرعة والتي هي الجهة المادية في الغضب وبهذا الاعتبار يمنع الغضب حكم العقل

وعلى الثاني بان الغضب يقال ان من شأنه الظهور لا لتبينه ما يجب ان يفعله بل لانه يفعل علانية دون ان يحاول الخفاء بوجه من الوجوه وذلك بعضه ناشئ عن امتناع العقل الذي لا يستطيع ان يميز بين ما يجب اخفاؤه وما يجب اعلانه ولا ان يتبين طرق الاخفاء ايضاً وبعضه ناشئ عن بسطة القلب الراجعة الى ما يفعله الغضب من عزة النفس ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٣

في وصف الاني النفس انه «لا يكتف بغضه وحبه ولا يوارب في قوله وفعله»
واما الشهوة فانما يقال ان من شأنها الخفاء والمكر لان المستلذات التي تُشهى
تُشتمل غالباً على شيء من القبح والحساسة الذين يود الانسان فيهما التستر
والاحتجاب واما ما يشتمل على المروءة والعظمة كالانتقام فالانسان يطلب فيه
الظهور والانكشاف

وعلى الثالث بان حركة الغضب تبدي من العقل كما تقدم في مب ٤٦ ف ٤
فاجتماع المتضادات على امر واحد بعينه يقوي حكم العقل ويزيد الغضب لانه
متى كان انسان حاصل على كرامة او غنى ثم اصابه ضرر في احدها ظهر ذلك
الضرر اعظم اولا لقرب ما يضاؤه وثانياً لبدايته ولذلك ينشأ عنه ألم اعظم كما
ان الحيرت العظيمة الحاصلة بالبداية تحدث ايضاً لذة اعظم وعلى قدر ازدياد
الألم السابق يلزم ازدياد الغضب ايضاً

الفصل الرابع

في ان الغضب هل هو اخص علة للصمت

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الغضب لا يحدث الصمت فان الصمت
يقابل الكلام . وازدياد الغضب ينتهي به الى الكلام كما يظهر من درجات
الغضب التي وضعها الرب بقوله في متى ٥: ٢٢ «من غضب على اخيه . . . ومن
قال لاخيه راقا . . . ومن قال لاخيه يا احمق» فالغضب اذن ليس
يحدث الصمت

٢ وايضاً متى لم يكن للانسان وازع من جهة العقل يحدث ان يتفوه بما لا
يليق كقوله في ام ٢٥: ٢٨ «الانسان الذي لا يضبط في الكلام روحه كمدينة
منهدمة بلا سور» والغضب اخص معطل لحكم العقل كما تقدم في الفصل
الانف . فهو اذن اخص باعث على التفوه بما لا يليق فهو اذن لا يحدث الصمت

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٣٤ « انما يتكلم الفم من فضل ما في القلب » والقلب يضطرب جداً بالغضب كما تقدم في ف ٢ . فهو اذن اخص علة للكلام وهكذا لا يحدث الصمت

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ه ب ٣٠ « الغضب المكظوم اشد استمارة »

والجواب ان يقال ان الغضب يصاحب العقل وينعته كما تقدم في الفصل الآنف ومن كلتا الجهتين يجوز ان يحدث الصمت اما من جهة العقل فمتى بقي حكم العقل بحيث انه وان لم يضبط العاطفة عن الشوق الغير المحمود الى الانتقام لكنه يضبط اللسان عن الكلام الغير اللائق وعلى هذا قول غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره « متى اضطربت النفس بالغضب فقد يدعو احياناً الى الصمت بحكم الصواب » واما من جهة امتناع العقل فلان ما يحدثه الغضب من الاضطراب قد يبلغ الى الاعضاء الظاهرة كما تقدم في ف ٢ وخصوصاً تلك الاعضاء التي يبدو فيها اثر القلب على اصرح وجه كالعينين والوجه واللسان ولهذا « يحدث في اللسان تلثم وفي الوجه توهج وفي العينين شرة وشزر » كما تقدم في ف ٢ فاذا قد يبلغ بلبال الغضب من العظم الى حد ان يمتنع به اللسان عن الكلام فيحصل الصمت

اذا اجيب على الاول بانه قد يبلغ ازدياد الغضب الى حد ان يمنع العقل عن ضبط اللسان وقد يبلغ الى ما وراء ذلك ايضاً فيمنع حركة اللسان وسائر الاعضاء الظاهرة

وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان اضطراب القلب قد يتزايد احياناً الى حد ان يمتنع بحركة القلب لخللة حركة الاعضاء الظاهرة وحينئذ يحدث الصمت وجود الاعضاء

الظاهرة وربما حدث الموت ايضاً . واما اذا لم يكن الاضطراب بالغاً هذا الحد
فحينئذ يحصل عن زيادة اضطراب القلب كلام الفهم



المبحث التاسع والاربعون

في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها - وفيه اربعة فصول

بعد ان فرغنا من النظر في الافعال والانتعالات ينبغي النظر في مبادئ الافعال
الانسانية واولاً في مبادئها الداخلة ثم في مبادئها الخارجة . فمبدأها الداخل هو القوة والملكة
وقد تقدم الكلام على القوى في القسم الاول مب ٧٧ بقي الكلام هنا على الملكات واولاً
على الملكات بالاجمال وثانياً على الفضائل والذائل وما يشبهها من الملكات الأخر التي هي
مبادئ الافعال الانسانية . اما الملكات بالاجمال فدار النظر فيها على اربعة امور - ١
على جوهر الملكات - ٢ على محلها - ٣ على علة تكونها ونمائها وفسادها - ٤ على تمايزها .
والمبحث في الأول بدور على اربع مسائل - ١ في ان الملكة هل هي كيفية - ٢ هل هي نوع
معين من الكيفية - ٣ في ان الملكة هل تنفصل عن الفعل - ٤ في ضرورة الملكة

الفصل الاول

في ان الملكة هل هي كيفية

يتخطى الى الاول بان يقال : يظن ان الملكة ليست كيفية فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٣ ان اسم الملكة مشتق من الملك . والمالك
ليس يتعلق بالكيفية فقط بل بسائر الاجناس ايضاً اذ يقال انا نملك كية ومالاً
وما اشبه ذلك . فالملكة اذن ليست كيفية

٢ وايضاً ان الملكة تجعل احدى المقولات . وليست احدى المقولات مندرجة
تحت الأخرى . فالملكة اذن ليست كيفية

٣ وايضاً كل ملكة فهي حال كما في باب الكيفية من المقولات والحال هي
ترتيب ذي الاجزاء كما في الالهيات ك ٥ م ٢٤ . وهذا يرجع الى مقولة الوضع .
فالملكة اذن ليست كيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره من المقولات
« الملكة كيفية تعبر حركتها »

والجواب ان يقال ان اسم الملكة مأخوذ من الملك وهو يشتق منه بمعنيين
احدهما من حيث يقال للانسان او لاي شيء آخر انه مالك شيئاً والثاني من
حيث ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس الى غيره . اما من جهة
المعنى الاول فيجب ان يعتبر ان الملك من حيث يقال بالقياس الى ما يملك
يتناول اجناساً مختلفة ولذلك جعله الفيلسوف تحت اسم له من لواحق المقولات
وهي التي تتبع اجناس الاشياء المختلفة كالتقابلات والمتقدم والمتأخر ونحوها الا
ان الاشياء التي تملك يظهر ان بينها هذا الفرق وهو ان منها ما ليس فيه واسطة
بين المالك والمملوك كما انه لا واسطة بين المحل والكيفية او الكمية ومنها ما ليس فيه
واسطة بينهما بل نسبة فقط كقولنا ان لزيد شريكاً او صديقاً ومنها ما يوجد
فيه واسطة لكن لا فعل او انفعال بل شيء بطريق الفعل او الانفعال اي من
حيث ان احدها مزين او مدبر والآخر مزدان او متدبر وعلى ذلك قول
الفيلسوف في الالهيات له م ٢٥ « الملكة تقال بمنزلة فعل للمالك والمملوك »
وذلك كما في الاشياء التي تشتمل عليها ولهذا يجعل في هذا النوع من الاشياء
المملوكة جنس مخصوص يقال له مقولة الملكة وهو الذي اراده الفيلسوف بقوله في
الموضع المتقدم ذكره « ان بين الثوب والمشتل عليه مملكة متوسطة » اما اذا
اعتبر الملك بالمعنى الذي يقال به ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس
الى غيره فلان هذه الحال من الوجود انما هي بحسب نوع من الكيفية تكون
الملكة بهذا المعنى كيفية وهذا الذي اراده الفيلسوف بقوله هناك ايضاً « الملكة
حال بها يحصل اصحابها استعداد حسن او قبيح في نفسه او بالقياس الى غيره »
كالصحة فانها مملكة وبهذا المعنى كلامنا الآن على الملكة فيجب من ثم ان يقال

ان الملكية كيفية

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الملك بمعناه العام لانه بهذا المعنى يتناول اجناساً كثيرة كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يتجه على الملكية التي هي واسطة بين المالك والمملوك فانها بهذا المعنى مقولة من المقولات كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان الحال ينبغي دائماً نسبة في ما له اجزاء الا ان هذا يحدث على ثلاثة انحاء كما قال الفيلسوف هناك بعد ذلك دون توسط اي اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل وقد شمل في ذلك جميع الاحوال كما قال سمباثيوس في باب الكيفية من شرح المقولات اما الاحوال الجسمانية فقد دخلت في قوله باعتبار المكان وهذا يرجع الى مقولة الوضع الذي هو ترتيب الاجزاء في المكان . واما قوله باعتبار القوة فقد دخل فيه تلك الاحوال القائمة بالاستعداد والاهلية على وجه غير كامل كالعلم والفضيلة في بدايتهما . واما قوله باعتبار الشكل فقد دخل فيه الاحوال الكاملة التي يقال لها ملكات كالعلم والفضيلة الحاصلين على وجه كامل

الفصل الثاني

في ان الملكية هل هي نوع معين من الكيفية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكية ليست نوعاً معيناً من انواع الكيفية لانها من حيث هي كيفية هي حال بها يحصل لصاحبها استعداد حسن او قبيح كما تقدم في الفصل الالف . وهذا الاستعداد يحصل باعتبار كل نوع من انواع الكيفية لجواز ان يكون شيء مستعداً استعداداً حسناً او قبيحاً في الشكل ايضاً وكذا في الحرارة والبرودة وفي كل ما يشبه ذلك . فاذا ليست الملكية نوعاً معيناً من انواع الكيفية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في باب كيف من المقولات ان الحرارة والبرودة

من الاحوال او الملكات كالمرض والصحة ، والحرارة والبرودة من النوع الثالث من الكيفية . فالملكة اذن او الحال لا تمتاز عن سائر انواع الكيفية ٣ وايضاً ان المتعسر الحركة ليس فصلاً خاصاً بجنس الكيفية بل خاصاً بالحركة او الانفعال . وليس يحصل جنس في نوع يفصل جنس آخر بل لا بد من انضمام الفصل بالنات الى الجنس كما قال الفيلسوف في الاذيات ك٧م ٤٢ وما يليه . والملكة كيفية تعسر حركتها . فيظهر اذن انها ليست نوعاً معيناً من الكيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في باب الكيف من المقولات « الملكة والحال نوع واحد من الكيفية »

والجواب ان يقال ان الفيلسوف جعل في الموضع المذكور الحان والملكة النوع الاول بين اربعة انواع الكيفية وقد ذكر سمبليثيوس في شرح مقولات فصول هذه الانواع فقال ان بعض الكيفيات طبيعي وهو ما كان مركباً في الطبيعة غير منفك عنها وبعضها طارئ وهو ما ورد من الخارج وجزاز فقده وهذه الكيفيات الطارئة هي الملكات والاحوال المتأثرة بتعسر قسرها وسهولتها . ثم الكيفيات الطبيعية منها ما هو باعتبار شيء بالقوة وهذا هو النوع الثاني من الكيفية ومنها ما هو باعتبار شيء بالفعل اما بحسب الباطن او بحسب الظاهر فان كان بحسب الباطن حصل النوع الثالث من الكيفية وان كان بحسب الظاهر حصل النوع الرابع منها كالشكل والصورة التي هي شكل التنفس . على ان هذه التفرقة بين انواع الكيفية يظهر انها باطلة فهناك اشكال وكيفيات انفعالية كثيرة ليست طبيعية بل طارئة واحوال كثيرة ليست طارئة بل طبيعية كالصحة والجمال وما اشبهها ولذلك لم تكن تلك التفرقة مناسبة لترتيب الانواع لان كل ما هو طبيعي اكثر فهو متقدم ولهذا يجب اعتبار التفرقة بين الاحوال والملكات

وبين سائر الكيفيات من وجه آخر فان معنى الكيفية في الحقيقة حال من
احوال الجوهر والحال ما يعينه المقدار كما قال اوغسطينوس في شرح تلك
ب ٣ فهو اذن يفيد هيئة مخصوصة بحسب مقدار ما فاذا كما ان ما تحصل
به قوة المبول في الوجود الجوهرى يقال له كيفية وهي فصل للجوهر كذلك
ما نتحصل به قوة المحل في الوجود العرضي يقال له كيفية عرضية وهي
ايضاً فصل من الفصول كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م
١٩ وما عليه المحل من حال او هيئة مخصوصة يجوز اعتباره اما بالنسبة الى
طبيعة المحل او بحسب الفعل والانفعال اللاحقين بمبدئي الطبيعة اللذين هما
المبول والصورة او بحسب الكمية فاذا اعتبر بحسب الكمية حصل النوع
الرابع من الكيفية ولما كانت الكمية باعتبار حقيقتها مجردة عن الحركة وعن اعتبار
الخير والشر لم يكن النوع الرابع من الكيفية يقتضي كون الشيء حسن الاستعداد
او قبيح ولا كونه سريع الزوال او بطيء . واذا اعتبر بحسب الفعل والانفعال كان
ذلك راجعاً الى النوع الثاني او الثالث من الكيفية ولذلك كان يلحظ في كليهما
كون الشيء سهل الحصول او عسيره او كونه سريع الزوال او بطيء وليس يلحظ
فيهما ما يرجع الى حقيقة الخير او الشر لان الحركات والانفعالات لا تتضمن حقيقة
الغاية والخير والشر انما يقال بالقياس الى الغاية . واذا اعتبر بالنسبة الى طبيعة
الشيء كان مختصاً بالنوع الاول من الكيفية الذي هو الملكة والحال فقد قال
الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢٧ م ١٧ في كلامه على الملكات النفسانية والبدنية
انها « استعدادات في الكامل للافضل » والمراد بالكمال ما كان استعداده على
مقتضى الطبيعة ولما كانت « صورة الشيء وطبيعته هي الغاية وما لاجله يفعل
شيء » كما في الطبيعيات ك ٢٣ م ٢٣ كان يلحظ في النوع الاول الخير والشر
وسهولة الحركة او تسرها من حيث ان الطبيعة هي غاية الكون والحركة ومن ثم

عرف الفيلسوف الملكة في الالهيات كـ ٥ م ٢٥ بانها « حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ أو قبيحٌ » وقال في الخلقيات كـ ٢ ب ٤ او ٥ « ان الملكات هي ما يحصل لنا بها الى الانفعالات نسبة حسنة او قبيحة » ومتى كانت الحال ملائمة للطبيعة كانت متضمنة حقيقة الخير ومتى لم تكن ملائمة لها كانت متضمنة حقيقة الشر . ولما كانت الطبيعة اول ما يُعتبر في الشيء جعلت الملكة اول نوع للكيفية

اذا اُجيب على الاول بان الحال او الاستعداد يفيد نسبة الى شيء كما تقدم في الفصل الانف فاذا ليس يقال لاحد انه مستعدٌ بالكيفية الا بالنسبة الى شيء . واذا اضيف الى ذلك صفة الحسن او القبح مما يختص بحقيقة الملكة وجب اعتبار النسبة الى الطبيعة التي هي الغاية فاذا ليس يقال لاحد انه مستعدٌ استعداداً حسناً او قبيحاً من جهة الشكل او الحرارة او البرودة الا بالنسبة الى طبيعة الشيء باعتبار كونه ملائماً او غير ملائمٍ لها ولذلك كانت الاشكال والكيفيات الانفعالية من حيث تعتبر ملائمة او غير ملائمة لطبيعة الشيء من قِبل الملكات او الاحوال لان الشكل من حيث هو موافقٌ لطبيعة الشيء واللون يرجعان الى الجمال والحرارة والبرودة باعتبار موافقتهما لها يرجعان الى الصحة وبهذا المعنى جعل الفيلسوف الحرارة والبرودة في النوع الاول من الكيفية

ومن ذلك يتضح الجواب على الثاني وان اجاب عليه بعضٌ بخلاف ذلك كما قال سمبليشيوس في باب الكيفية من شرح المقولات

وعلى الثالث بان المتعسر الحركة فصلٌ لا يميز الملكة عن سائر انواع الكيفية بل عن الحال . والحال تؤخذ بمعنىين اولاً من حيث هي جنسٌ للملكة لاخذها في حد الملكة كما في الالهيات كـ ٥ م ٢٥ وثانياً من حيث هي قسمةٌ للملكة . وكونها قسمةً للملكة يجوز اعتباره على نحوين احدهما من حيث يعتبر كلاهما كالكمال

والناقص في نوع واحد بعينه فيقال له حال بالمعنى الخاص متى كان حصوله ناقصاً بحيث يسهل زواله ويقال له ملكة متى كان حصوله كاملاً بحيث يعسر زواله وبهذا الاعتبار تصير الحال ملكة كما يصير الطفل رجلاً والثاني من حيث يُعتبران كنوعين مختلفين في جنس واحد سافل فيقال احوال لكيفيات النوع الاول التي من شأنها ان تكون سهلة الزوال لان لها عللاً متغيرة كالمرض والصحة ويقال ملكات لتلك الكيفيات التي من شأنها ان لا تتغير بسهولة لان لها عللاً غير متغيرة كالعلوم والفضائل وبهذا الاعتبار لا تصير الحال ملكة . ويظهر ان هذا اليق براد ارسطو ولذلك اثباتاً لهذه التفرقة اورد العادة المتعارفة من الكلام التي بحسبها يقال ملكات لكيفيات التي من شأنها ان تسهل حركتها اذا عسرت حركتها لعارض ما وبالعكس ذلك الكيفيات التي من شأنها ان تسير حركتها لان من كان ذا علم ناقص فأولى ان يقال له مستعد للعلم من ان يقال له عالم . ومن ذلك يظهر ان اسم الملكة يفيد نوعاً من طول البقاء بخلاف اسم الحال . ولا يمتنع بذلك ان يكون سهل الحركة وعسيرها فصلين مقسمين للنوع لكونهما يرجعان الى الانفعال والحركة لا الى جنس الكيفية لانها وان كانت نسبتهما الى الكيفية عرضية في ما يظهر الا انهما مع ذلك فصلان خاصان وذاتيان لكيفيات كما انه كثيراً ما يؤخذ ايضاً في جنس الجوهر الفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية من حيث تتعين بها المبادئ الذاتية

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تتضمن نسبة الى الفعل

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملكة لا تتضمن نسبة الى الفعل لان « كل شيء انما يفعل باعتبار كونه موجوداً بالفعل » وقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ « من يصير عالماً بالملكة فلا يزال ايضاً بالقوة ولكن على خلاف

ما كان قبل التعلم « فالملكة اذن لا تتضمن نسبة المبدأ الى الفعل
 ٢ وايضاً ما يؤخذ في حد شيء فانه يصدق عليه بالذات . ومبدأ الفعل يؤخذ
 في حد القوة كما في الالهيات ك ٥ م ١٧ . فاذا كون القوة مبدأً للفعل يصدق
 عليها بالذات . وما بالذات مبدأً في كل جنس فلو كانت الملكة ايضاً مبدأً للفعل
 لكانت متأخرة عن القوة فلا تكون هي او الحال اول نوعٍ للكيفية
 ٣ وايضاً قد تكون الصحة احياناً ملكة ومثلها المرض والجمال . وهذه لا يقال
 بالنسبة الى الفعل . فاذا ليس من حقيقة الملكة ان تكون مبدأً للفعل
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزبيجة ب ٢١ « الملكة
 ما به يفعل شيء متى ينبغي » وقول الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ « الملكة
 ما به يفعل فاعل متى شاء »

والجواب ان يقال ان تتضمن النسبة الى الفعل يجوز ان يلائم الملكة باعتبار
 حقيقتها وباعتبار حقيقة محلها اما باعتبار حقيقة فعلها فيلائم كل ملكة ان يكون لها
 على نحو من الانحاء نسبة الى الفعل لان من حقيقة الملكة ان تتضمن نسبةً ما
 الى طبيعة الشيء من حيث الملاءمة او عدمها . ولطبيعة الشيء التي هي غاية الكون
 نسبة ايضاً الى غاية اخرى وهي اما الفعل او مفعول يبلغ اليه بالفعل فالملكة اذن
 لا تتضمن نسبةً الى طبيعة الشيء فقط بل الى الفعل ايضاً بطريق اللزوم من
 حيث هو غاية الطبيعة او مؤدٍ الى الغاية . ومن ثم قيل في الالهيات ك ٥ م ٢٥
 في تعريف الملكة انها « حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ او قبيحٌ في
 نفسه » اي بحسب طبيعته « او بالقياس الى غيره » اي الى الغاية . على انه يوجد
 بعض ملكاتٍ تتضمن اولاً واصالةً نسبةً الى الفعل من جهة محلها ايضاً فقد
 تقدم في الفصل الآنف ان الملكة تتضمن اولاً وبالذات نسبةً الى طبيعة الشيء
 فاذا كانت طبيعة الشيء المشتملة على الملكة قائمة بالنسبة الى الفعل يلزم ان

تكون الملكة متضمنة بالاصالة نسبة الى الفعل . وواضح ان طبيعة القوة وحقيقتها ان تكون مبدأ للفعل فاذا كل ملكة ترجد في قوة وجودها في محل تتضمن بالاصالة نسبة الى الفعل

اذا اجيب على الاول بان الملكة فعل من حيث هي كيفية وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون مبدأ للفعل ولكنها بالقوة بالقياس الى الفعل ومن ثم يقال ان الملكة فعل اول والفعل فعل ثان كما في كتاب النفس ٢ م ٥

وعلى الثاني بانه ليس من حقيقة الملكة ان يكون لها نسبة الى القوة بل ان يكون لها نسبة الى الطبيعة . ولما كانت الطبيعة متقدمة على الفعل الذي بالنسبة اليه يقال القوة جعلت الملكة قبل القوة بين انواع الكيفية

وعلى الثالث بان الصحة يقال لها ملكة او حال ملكية بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما كانت الطبيعة مبدأ للفعل كانت الصحة متضمنة بطريق اللزوم نسبة الى الفعل وعلى هذا قال الفيلسوف في تاريخ الحيوان ك ا ب ١ «يقال صحيح للانسان او لعضو من الاعضاء متى قدر ان يفعل فعل الصحيح» وقس على ذلك

الفصل الرابع

في ان وجود الملكة هل هو ضروري

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان وجود الملكة ليس ضرورياً لان الملكات ما بها يستعد شيء لشيء استعداداً حسناً او قبيحاً كما تقدم في ف ٢ ولكل شيء استعداداً حسن أو قبيح بصورته اذا انما يكون شيء حسناً بصورته كما هو موجود بصورته . فلا حاجة اذن الى الملكات

٢ وايضاً ان الملكة تتضمن نسبة الى الفعل . والقوة تتضمن مبدأ الفعل على وجه كاف لان القوى الطبيعية ايضاً من دون الملكات هي مبادئ للافعال .

فإذا لم يكن وجود الملكة ضرورياً

٣ وايضاً كما ان للقوة نسبة الى الخير والشر كذلك للملكة ايضاً وكما ان القوة لا تفعل دائماً كذلك الملكة ايضاً . فإذا متى وجدت القوى كان وجود الملكة عبثاً

لكن يعارض ذلك ان الملكات كالات كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ . والكمال في غاية الضرورة للشيء لتضمنه حقيقة الغاية . فإذا كان من الضرورة وجود الملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصلين الآتين ان الملكة تتضمن استعداداً بالنسبة الى طبيعة الشيء وفعله او غايته به يستعد شيء لذلك على وجه حسن او قبيح . واحتياج شيء الى ان يستعد لشيء آخر يقتضي ثلاثة اولا ان يكون المستعد مغايراً لما يستعد له فيكون بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل فإذا ما لم تكن طبيعته مركبة من قوة وفعل وما كان جوهره نفس فعله ووجوده لذاته فليس فيه محل للملكة او الحال والاستعداد كما هو ظاهر في الله وثانياً ان يكون ما بالقوة الى آخره بالآلان يعين بانحاء متكثرة والى امور مختلفة فما كان بالقوة الى شيء آخر ولكنه ليس بالقوة الا اليه لا محل فيه للحال والملكة لان هذا المحل متعين من طبعه الى فعل مخصوص بعينه ومن ثم اذا كانت الجرم السماوي مركباً من مادة وصورة فلان تلك المادة ليست بالقوة الى صورة اخرى كما مر في ق ١ م ٦٦ ف ٢ فليس هناك محل للحال او الملكة بالنسبة الى الصورة او الى الفعل ايضاً لان طبيعة الجرم السماوي ليست بالقوة الا الى حركة واحدة معينة وثالثاً ان تجتمع امور متكثرة على جعل المحل مستعداً لواحد مما هو بالقوة اليه ويمكن تقديره على انحاء مختلفة بحيث يستعد على هذا النحو استعداداً حسناً او قبيحاً للصورة او الفعل ومن ثم فما في العناصر من الكيفيات البسيطة

التي توافق طبائع العناصر على نحوٍ واحدٍ معينٍ لا نقول لها احوالٌ او ملكات بل كصفات بسيطة ونقول احوالٌ او ملكات للصحة والجمال ونحوهما مما يدل على تقدير امور كثيرة يمكن تقديرها بانحاء مختلفة ولهذا قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٤ و ٢٥ «الملكة حالٌ» والحال هو نسبة ذي الاجزاء اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل كما مر في ف ١٠ فاذا لما كان يوجد موجودات كثيرة لا بد ان يجمع على تقويم طبائعها وافعالها امور كثيرة يمكن تقديرها على انحاء مختلفة كان من الضرورة وجود الملكة

اذا اجيب على الاول بان الصورة كمال لطبيعة الشيء ولكن لا بد ان يستعد لما المحل نوعاً من الاستعداد ثم هي متجهة ايضاً الى الفعل الذي هو الغاية او الطريق الى الغاية . واذا كانت الصورة لا تفعل الا فعلاً واحداً معيناً فقط وعلى نحوٍ معينٍ فلا يقتضى للفعل استعداداً آخر سواها واما اذا جاز ان تفعل على انحاء مختلفة كالنفس فلا بد ان تستعد لافعالها بملكات

وعلى الثاني بانه قد تكون القوة احياناً الى امور كثيرة فيجب ترجيحها بشيء آخر واما متى لم تكن الى امور كثيرة فلا تحتاج الى ملكة مرجحة كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كانت القوى الطبيعية لا تفعل افعالها بواسطة ملكات لترجمتها بانفسها الى واحدٍ

وعلى الثالث بانه ليس للملكة واحدة بعينها نسبة الى الخير والشر كما سيأتي بيان ذلك في م ب ٥٤ ف ٣ بخلاف القوة فان لها بعينها نسبة الى الخير والشر ولذلك كانت الملكات ضرورية لترجيع القوى الى الخير

المبحثُ المتممُ خمسين

في محل الملكات - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في محل الملكات والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - اهل توجد

ملكة في البدن — ٢ في ان النفس هل هي محل الملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها — ٣
هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي — ٤ هل توجد في العقل — ٥ هل توجد في
الارادة — ٦ هل توجد في الجواهر المفارقة

الفصل الأول

هل توجد ملكة في البدن

يُنْخَطِئُ الى الأول بان يقال : يظهر ان ليس في البدن ملكة فقد قال الشارح
في كتاب النفس ٣ ش ١٨ « الملكة ما به يفعل فاعل متى شاء » والافعال
البدنية ليست خاضعة للارادة لكونها طبيعية . فاذا تمتنع وجود ملكة في البدن
٢ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية تسهل حركتها . والملكة كيفية تعسر
حركاتها . فاذا لا يجوز ان يكون شيء من الاحوال البدنية ملكة
٣ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية خاضعة للتنوير . والتنوير لا محل له الا في
ثلاث انواع الكيفية الذي هو قسم للملكة . فاذا ليس في البدن ملكة
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في باب الكيفية من المقولات ان صحة
البدن او مرضه العياء يسمى ملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في البحث الآنف ف ٢ و ٣ و ٤ ان الملكة استعداد
في محل موجود بالقوة اما الى الصورة او الى الفعل فاذا اعتبرت دلالة الملكة
على الاستعداد للفعل فما من ملكة توجد في البدن بالاصالة وجودها في المحل
لان كل فعل من افعال البدن يصدر اما عن كيفية طبيعية في البدن او عن
النفس المحركة البدن فالافعال الصادرة عن الطبيعة لا يستعد لها البدن بملكته
لان القوى الطبيعية مترجمة الى واحد وقد تقدم في البحث الآنف ف ٤ ان
الاستعداد الملكي انما يقتضى متى كان المحل بالقوة الى كثير والافعال الصادرة
عن النفس بواسطة البدن تُسند اولاً الى النفس وثانياً الى البدن والملكات

تعادل الافعال ولذلك قيل في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ « يصدر عن الافعال ملكات مشابهة لها » ومن ثمة كانت الاستعدادات لهذه الافعال موجودة بالاصالة في النفس واما البدن فيجوز ان تكون موجودة فيه بالوجود الثاني اي من حيث ان البدن يستعد ويتأهب لخدمة افعال النفس بنشاط . واذا كان كلامنا على استعداد المحل للصورة جاز وجود استعداد ملكي في البدن الذي نسبته الى النفس نسبة المحل الى الصورة وعلى هذا التحويقال للصحة والجمال ونحوهما احوال او استعدادات ملكية لكنها ليست ملكات كاملة لان اسبابها يسهل من طبعها تغييرها . على ان الاسكندر لم يجعل في البدن بوجه من الوجوه شيئاً من ملكات او احوال النوع الأول كما رواه ميمليشيوس بل قال ان النوع الاول من الكيفية خاص بالنفس فقط وان ما ذكره ارسطو في المقولات من الصحة والمرض لم يذكره على انه من قبيل النوع الاول من الكيفية بل على سبيل المثل فيكون معنى كلامه انه كما ان المرض والصحة يجوزان تسهل او تعسر حركتهما كذلك الامر في كفيات النوع الاول التي يقال لها ملكات و احوال . غير ان هذا مبين لغرض ارسطو كما هو واضح اولاً لان طريقة كلامه في تمثيله بالصحة والمرض كطريقة كلامه في تمثيله بالفضيلة والعلم وثانياً لانه ذكر صريحاً الجمال والصحة في جملة الملكات في الطبيعيات ك ٢ م ١٧ :

اذّا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الملكة من حيث هي استعداد للنعل وعلى افعال البدن الصادرة عن الطبع لا على الافعال الصادرة عن النفس التي مبدؤها الارادة

وعلى الثاني بان الاحوال البدنية ليست متعسرة الحركة مطلقاً بسبب تغير العلل الجسمانية لكنها قد تكون متعسرة الحركة بالقياس الى محل مخصوص اي لانها ما دام ذلك المحل موجوداً يتعذر زوالها او لانها متعسرة الحركة بالقياس الى

احوال اخرى . واما الكيفيات النفسانية فهي متعسرة الحركة مطلقاً بسبب عدم تحرك المحل . ولذلك لم يقل ان الصحة المتعسرة الحركة ملكة بالاطلاق بل انها بمنزلة الملكة كما في الاصل اليوناني . واما الكيفيات النفسانية فيقال لها ملكات بالاطلاق

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الاحوال البدنية التي من النوع الاول من الكيفية تفترق عن كيفيات النوع الثالث في ان كيفيات النوع الثالث كالما هي في حال الابتداء والحركة ولذلك يقال لها انفعالات او كيفيات انفعالية واما متى بلغت الى حد الكمال واستوفت الحقيقة النوعية فهي خيئذ من النوع الاول . الا ان سمبليسيوس قد ابطال ذلك في شرح المقولات لانه يقضي كون التسخين من النوع الثالث من انواع الكيفية والحرارة من النوع الاول مع ان ارسطو قد جعل الحرارة من النوع الثالث . ولذلك قال فرفوريوس ان الانفعال او الكيفية الانفعالية والحال والملكة تفترق في الاجسام بحسب الاشتداد والنقص لانه متى حصلت الحرارة في شيء باعتبار تسخينه فقط لا يبحث يقدر ان يسخن غيره ايضاً فذاك هو الانفعال اذا كان سريع الزوال او الكيفية الانفعالية اذا كان قاراً ومتى بلغ من الحرارة الى حد ان يقدر على تسخين غيره ايضاً فذاك هو الحال والاستعداد واذا سخنت فيه ايضاً حتى صارت متعسرة الحركة فذاك هو الملكة فتكون الحال اشتداداً او استكمالاً للانفعال او الكيفية الانفعالية والملكة اشتداداً او استكمالاً للحال . على ان هذا ايضاً قد ابطله سمبليسيوس لان التباير الحاصل من الاشتداد والنقص ليس من جهة الصورة بل من جهة التباير في قبول المحل فلا يحصل التباير بذلك بين انواع الكيفية . فالحق اذن ان يقال ان تقدير الكيفيات الانفعالية بحسب موافقتها للطبيعة يتضمن حقيقة الحال كما تقدم في البحث الآنف ف ٢ ولذلك اذا حصل التباير في الكيفيات الانفعالية وهي الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة حصل التغير في المرض والصحة بطريق الزوم واما اولاً وبالذات فلا يحصل تغير في مثل ذلك من الملكات والاحوال

الفصل الثاني

في ان النفس هل هي محل للملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها
يُنْتَطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات توجد في النفس باعتبار
الماهية لا باعتبار القوة فان الاحوال والملكات تقال بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم
في البحث الآنف ف ٣ والطبيعة تُعْتَبَرُ بالاحرى من جهة ماهية النفس لامن
جهة قواها لان النفس هي باعتبار ماهيتها طبيعة ذلك البدن المعين وصورته .
فالملكات اذن توجد في النفس باعتبار ماهيتها لا باعتبار قوتها
٢ وايضاً ليس للعرض عرض . والملكة عرض . وقوى النفس من جنس الاعراض
كما مر في ق ١ م ٧٧ ف ١ . فالملكة اذا لا توجد في النفس باعتبار قوتها
٣ وايضاً ان المحل اقدم من الحال فيه . والملكة من قبيل النوع الاول من
الكيفية فهي اقدم من القوة التي هي من قبيل النوع الثاني . فالملكة اذن لا توجد
في قوة النفس وجودها في المحل لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الباب
الاخير من ك ١ من الخلقيات جعل الملكات المختلفة في قوى النفس المختلفة
والجواب ان يقال قد تقدم في البحث الآنف ف ٢ و ٣ ان المملكة تتضمن نسبة
الى الطبيعة او الى الفعل فاذا اعتبرت من حيث تتضمن نسبة الى الطبيعة
امتنع وجودها في النفس اذا كان كلامنا على الطبيعة الانسانية لان النفس هي
الصورة المكملة للطبيعة الانسانية فهذا الاعتبار يجوز وجود ملكة او حال في
البدن بالنسبة الى النفس لافي النفس بالنسبة الى البدن . واما اذا كان كلامنا
على طبيعة أعلى يجوز للانسان ان يشترك فيها كقوله في ٢ بط ١ : ٤ « لكي نصير
شركاء في الطبيعة الالهية » فلا يمتنع ان يوجد في النفس باعتبار ماهيتها ملكة

اي النعمة كما سيحي في مب ١٠ ف ٤ . واذا اعتبرت الملكة من جهة النسبة الى الفعل كان وجودها على الاخص في النفس من حيث ان النفس لا ترجع الى فعل واحد بل تتعلق بافعال كثيرة وهذا ما تقتضيه الملكة كما تقدم في البحث الآنف ف ٤ . ولكون النفس هي مبدأ الافعال بقواها كانت الملكات لذلك توجد في النفس باعتبار قواها

اذا اجيب على الاول بان ماهية النفس تختص بالطبيعة الانسانية لاعلى انها محل مستعد لشيء آخر بل على انها صورة وطبيعة يستعد لها شخص ما وعلى الثاني بان العرض يمنع ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه لما كانت الاعراض مترتبة بينها على نحو ما جاز ان يكون المحل المدرج تحت جنس من اجناس العرض محلاً لعرض آخر فيقال على ذلك ان عرضاً محل لعرض آخر كما ان السطح محل للون . وعلى هذا النحو يجوز ان تكون القوة محلاً للملكة وعلى الثالث بان الملكة متقدمة على القوة من حيث انها تتضمن نسبة الى الطبيعة والقوة تتضمن دائماً نسبة الى الفعل الذي هو متأخر اذ الطبيعة هي مبدأ الفعل . واما الملكة التي محلها القوة فلا تتضمن نسبة الى الطبيعة بل الى الفعل فهي اذن متأخرة عن القوة . او يقال ان الملكة متقدمة على القوة تقدم التام على الناقص والفعل على القوة فان الفعل متقدم بالطبع وان كانت القوة متقدمة برتبة الكون والزمان كما في الالهيات ٧ و ٩ م ١٣

الفصل الثالث

في انه هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي

يُختص الى الثالث بان يقال: يظهر انه يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي لانه كما ان القوة الغاذية جزء غير ناطق كذلك القوة الحسية ايضاً . وليس يجعل ملكة في قوى الجزء الغاذي . فاذا كذلك ليس يجب جعل ملكة في قوى الجزء الحسي

٢ وايضاً ان القوى الحسية مشتركة بينا وبين الحيوانات العجم . وليس في الحيوانات العجم ملكات اذ ليس فيها الارادة المأخوذة في حد الملكة كما تقدم في البحث السابق ف ٣ . فاذا ليس في القوى الحسية ملكات

٣ وايضاً ان الملكات النفسانية هي العلوم والفضائل وكما ان العلم يُنسب الى القوة الادراكية كذلك الفضيلة تنسب الى القوة الشوقية . وليس في القوى الحسية شيء من العلوم لان موضوع العلم هو الامور الكلية التي لا تستطيع القوى الحسية ادراكها . فاذا كذلك يمتنع وجود ملكات الفضائل فيها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلق ك ٣ ب ١٠ ان بعض الفضائل وهو العفة والشجاعة خاص بالاجزاء الغير الناطقة

والجواب ان يقال ان القوى الحسية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من حيث تفعل بالفريزة الطبيعية وثانياً من حيث تفعل بامر العقل فباعتبار كونها تفعل بالفريزة الطبيعية تفعل على وتيرة واحدة كالطبيعة ولذلك فكما لا توجد الملكات في القوى الطبيعية لا توجد ايضاً في القوى الحسية باعتبار فعلها بالفريزة الطبيعية . واما باعتبار كونها تفعل بامر العقل فيحوز تعلقها بامور مختلفة وهكذا يجوز ان يكون فيها ملكات تستعمل بها شيء استعداداً حسناً او قبيحاً

اذا اجيب على الاول بان قوى الجزء الغاذي ليس من شأنها ان تتقاد لامر العقل ولذلك ليس فيها شيء من الملكات واما قوى الحسية فمن شأنها ان تتقاد لامر العقل فيحوز ان يكون فيها شيء من الملكات لانها باعتبار اتقادها للعقل يقال لها ناطقة على نحو ما كما في اناب الاخير من الخلق ك ١

وعلى الثاني بان القوى الحسية في الحيوانات العجم لا تفعل بامر العقل بل اذا تركت هذه الحيوانات وشأنها فعلت بالفريزة الطبيعية ولذلك لا يوجد فيها ملكات بالنسبة الى الافعال بل انما يوجد فيها بعض احوال بالنسبة الى الطبيعة

كالصحة والجمال . لكن لما كانت تُضَرَّى بعقل الانسان على فعل شيء على انحاء مختلفة جاز بهذا الاعتبار ان يُجعل فيها ملكات على نحو ما وعليه قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٣٦ « ترى الحيوانات الجسيمة تنجأ عن اعظم اللذات خوفاً من الآلام حتى اذا صار ذلك عادة فيها وصفت بالتروض والوداعة » الا انها تخلو من حقيقة الملكة من جهة استعمال الارادة اذ ليس في مقدورها ان تستعمل او لا تستعمل مما هو من حقيقة الملكة في ما يظهر ولذلك يمتنع ان يكون فيها ملكات حقيقية وعلى الثالث بان من شأن الشوق الحسي ان يتحرك من الشوق النطقي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ واما القوى النطقية الادراكية فمن شأنها ان تستفيد من القوى الحسية ولذلك كان وجود الملكات في القوى الحسية الشوقية اولى من وجودها في القوى الحسية الادراكية لانها لا توجد في القوى الحسية الشوقية الا من حيث تفعل بامر العقل على انه يجوز ايضاً ان يُجعل في القوى الحسية الادراكية الباطنة ملكات يكون بها الانسان جيد الذاكرة والفكرة او الواهمة وعليه قول الفيلسوف ايضاً في الذاكرة والتذكر ٢ « العادة تساعد جداً على جودة التذكر » لان هذه القوى ايضاً تتحرك للنقل بامر العقل . واما القوى الادراكية الظاهرة كالنظر والسمع ونحوهما فليست قابلة للملكات ولكنها بحسب استعداد طبائعها تتعلق بافعالها المعينة فهي في ذلك كاعضاء الجسد التي ليس فيها ملكات بل انما تكون الملكات في القوى الامرة بحركة تلك الاعضاء

الفصل الرابع

في ان العقل هل يوجد فيه ملكة

يُنْخَطِى الى الرابع بن يقال : يظهر ان ليس في العقل ملكات لان الملكات تماثل الافعال كما تقدم في ف ٢ . وافعال الانسان مشتركة بين النفس والجسد كما في كتاب النفس ١ م ٦٤ وما ينيه والعقل ليس فعلاً للجسد كما في كتاب

النفس م ٦٣ . فإذا ليس العقل محلاً لشيء من الملكات

٢ وايضاً كل ما في شيء فإنه يكون فيه على حسب حاله اي حال ذلك الشيء .
وما هو صورة معرفة عن المادة فهو فعل فقط وما هو مركب من صورة ومادة
فهو يشتمل على القوة والفعل معاً فإذا ما هو صورة فقط يمتنع ان يوجد فيه شيء
هو بالقوة والفعل معاً بل انما يوجد ذلك في المركب من مادة وصورة . والعقل
صورة معرفة عن المادة . فالملكة اذن لا شتمالها على القوة والفعل معاً اذ هي
بمنزلة واسطة بينهما لا يجوز وجودها في العقل بل انما توجد في المتصل الذي هو
مركب من النفس والجسد

٢ وايضاً ان الملكة « حال بها يحصل لصاحبها استعداد حسن او قبيح لشيء »
ما « كما في الالهيات ك م ٢٥ . وما في الانسان من الاستعداد الحسن او
القبيح لفعل العقل انما يحصل عن استعداد في البدن ومن ثمة قيل ايضاً في
كتاب النفس م ٩٤ « نجد ذوى الابدان الناعمة اذكياء العقول » فإذا
ليست الملكات العلمية في العقل الذي هو مجرد عن المادة بل في قوة هي فعل
لجزء من اجزاء البدن

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والحكمة والفهم الذي هو ملكة
المبادئ في الجزء العقلي من النفس كما في الخلقيات ك ب ٦ و ٢ و ٣ و ١٠
والجواب ان يقال قد اختلف في الملكات العلمية على مذاهب فالذين قالوا
بوحدة العقل الهولاني في جميع الناس تحتم عليهم القول بان الملكات العلمية
ليست في العقل بل في القوى الحسية الباطنة فواضح ان الناس مختلفون في
الملكات فيمتنع اذن جعل الملكات العلمية بالاصالة في ما هو واحد بالعدد
منتشر في جميع الناس فإذا كان العقل الهولاني واحداً بالعدد في جميع الناس
امتنع ان يكون محلاً للملكات العلمية التي يختلف الناس فيها وكان معها القوى

الحسية الباطنة التي هي مختلفة باختلاف الناس . غير ان هذا القول هو اولاً منافٍ لمراد ارسطو فواضح ان القوى الحسية ليست ناطقة بالذات بل بالمشاركة فقط كما في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلفيات وقد جعل الفيلسوف الفضائل العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم في ما هو ناطق بالذات فهي اذن ليست في القوى الحسية بل في العقل وقد صرح ايضاً في كتاب النفس ١٨٨م و١٨٩ فقال « متى صار العقل الهولاني على هذا النحو كلاً من العقولات » اي متى خرج الى فعل كل من العقولات بالصور المعقولة « صار حينئذٍ موجوداً بالفعل » على حد ما يقال من وجود العالم بالفعل وهذا يعرض متى امكن لعقل ان يفعل بنفسه اي بالنظر العقلي فيكون حينئذٍ بالقوة ايضاً من وجه لا مطلقاً كما كان قبل التعلم والاستنباط . فالعقل الهولاني اذن هو محل ملكة العلم التي بها يقوى على النظر حتى حيناً لا ينظر ايضاً . وهو ثانياً منافٍ لحقيقة الواقع لانه كما ان القوة تكون حيث يكون الفعل كذلك الملكة تكون حيث يكون الفعل والتعقل والنظر فعل خاص بالعقل فاذا كذلك الملكة التي ينظر بها العقل موجودة حقيقة فيه

اذا اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا على ما روى سمبليشوس في شرح المقولات الى انه لما كان كل فعل من افعال الانسان سندا على نحو ما الى المتصل كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٦٤م وما يليه لم تكن ملكة تُسند الى النفس فقط بل الى المتصل وقضية هذا الدليل انه ليس يوجد في العقل ملكة لكونه مفارقاً الا ان هذا الدليل غير قاطع فان الملكة ليست استعداد الموضوع للقوة بل بالحرى استعداد القوة للموضوع فيجب من ثمة ان تكون في القوة التي هي مبدأ الفعل لاني ما نسبته الى القوة نسبة الموضوع . والتعقل لا يقال انه مشترك بين النفس والجسد الا باعتبار الخيال كما في كتاب النفس ٦٦م ولا يخفى ان

نسبة الخيال الى العقل الهولاني نسبة الموضوع كما في كتاب النفس م ٣ و ٣٩
فيلزم اذن ان الملكة العقلية هي بالاصالة من جهة العقل لا من جهة الخيال
المشترك بين النفس والجسد وعليه يجب ان يقال ان العقل الهولاني هو محل
الملكة اذا ما يصدق على شيء انه محل للملكة متى كانت بالقوة الى كثير
وهذا يصدق غاية الصديق على العقل الهولاني . فالعقل الهولاني اذن هو
محل الملكات العقلية

وعلى الثاني بانه كما ان القوة الى الوجود المحسوس تلائم الهول الجسمية
كذلك القوة الى الوجود المعقول تلائم العقل الهولاني فلا مانع اذن من ان
يكون في العقل الهولاني الملكة التي هي واسطة بين القوة المحضة والفعل الكامل
وعلى الثالث بانه لما كانت القوى الادراكية تهبط في الباطن للعقل الهولاني
موضوعه الخاص كان الانسان يصير بحسن استعداد هذه القوى الذي يساعد
عليه حسن استعداد البدن اهلاً للتعقل ولذلك جاز ان تكون الملكة العقلية موجودة
في هذه القوى بالوجود الثاني واما بالوجود الاول فهي موجودة في العقل الهولاني

الفصل الخامس

في ان الارادة هل يوجد فيها ملكة

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان ليس في الارادة ملكة فان الملكات
التي في العقل هي الصور المعقولة التي يعقل بها . والارادة لا تفعل بصور . فاذا
ليست محلاً للملكة

٢ وايضاً ليس يُعْمَل في العقل الفعّال ملكة كما يُعْمَل في العقل الهولاني لانه
قوة فعلية . والارادة قوة فعلية في الغاية لانها تحرك جميع القوى الى افعالها كما مر
في م ب ١٩ ف ١ . فاذا ليس فيها ملكة

٣ وايضاً ليس في القوى الطبيعية ملكة لانها مترجمة من طبعها الى شيء .

والارادة يُقضى عليها من طبعها ان تميل الى الخير المعين من العقل . فاذا ليس فيها ملكة

لكن يعارض ذلك ان العدالة ملكة . وعمل العدالة الارادة اذ تعرف بكونها « ملكة بها يريد الناس ويفعلون الامور العادلة » كما في الخلقيات لـ ٥ ب ١ . فالارادة اذن محل لبعض الملكات

والجواب ان يقال كل قوة يمكن ان تفعل على انحاء مختلفة فانها تحتاج الى ملكة يحسن بها استعدادها لفعلها . والارادة لكونها قوة ناطقة يمكن لها ان تفعل على انحاء مختلفة فلا بد فيها اذن من ملكة تستعد بها استعداداً حسناً لفعلها وايضاً فمن حقيقة الملكة يظهر ان لها نسبة اولية الى الارادة لان الملكة هي ما يستعمله الانسان متى شاء كما تقدم في المبحث السابق ف ٣

اذا اجيب على الاول بانه كما يوجد في العقل صورة هي شبه الموضوع كذلك يجب ان يكون في الارادة وفي كل قوة شوقية شيء به تميل الى موضوعها اذ ليس فعل القوة الشوقية شيئاً سوى ضرب من الميل كما مر في م ٦ ف ٤ ومب ٢٢ ف ٢ . فاذا ما يميل اليه الشوق ميلاً كافياً بطبع القوة لا يحتاج فيه الى كيفية مميّلة الا انه لما كان لا بد لغاية الحياة البشرية من ميل القوة الشوقية الى شيء معين لا تميل اليه بطبع القوة التي تتعلق بامور كثيرة ومختلفة كان من الضرورة ان يكون في الارادة وفي سائر القوى الشوقية كيفيات مميّلة وهي التي يقال لها ملكات

وعلى الثاني بان العقل الفعّال فاعل فقط وليس منفعلاً بوجوده من الوجوه واما الارادة وكل قوة اخرى شوقية فهي محرّكة ومتحرّكة كما في كتاب النفس ٣ م ٤٥ . فليس حكمهما واحداً لان قبول الملكة يلائم ما هو بالقوة على نحو ما وعلى الثالث بان الارادة تميل بطبع القوة الى الخير الذهني الا انه لما كان هذا

الخير يختلف على انواع كثيرة كان من الضرورة ان تميل الارادة بملكة الى خير
ذهني معين حتى يقع الفعل على اسرع وجه

الفصل السادس

في ان الملائكة هل يوجد فيها ملكة

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ملكات فقد قال
مكسيموس في شرح كتاب السلطة السماوية لديونيسيوس ب ٧ « لا يصح القول
بان الفضائل العقلية اي الروحانية موجودة في العقول الالهية اي في الملائكة
بصفة اعراض كما هي موجودة فينا بحيث تكون احداها محلاً للآخرى فان
الملائكة منزهة عن كل عرض ». وكل ملكة فهي عرض . فاذاً ليس في
الملائكة ملكات

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ « ما للماهيات
السماوية من الاحوال المقدسة هو أكثر اشتراكاً في خيرية الله من كل ما سواه »
وما بالذات اقدم وافضل دائماً بالغير . فاذاً ماهيات الملائكة يحصل لها
الكمال بالذات على مثال الله فاذاً لا يحصل لها الكمال ببعض الملكات وهذا هو
الدليل الذي اراده مكسيموس في الموضع المتقدم ذكره حيث قال بعد ذلك
« فلو كان الامر كذلك لما بقيت ماهيتهم قائمة بنفسها ولا استطاعت ان تتأله
بذاتها على قدر الامكان »

٣ وايضاً ان الملكة حال كما في الالهيات كهم ٢٥ . والحال هي نسبة
ذوي الاجزاء كما في الموضع المذكور . فاذاً لما كانت الملائكة جواهر بسيطة
يظهر ان ليس فيها احوال وملكات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ « ان
ملائكة الطبقة الأولى تسمى مضرمة واعراضاً وانجاس الحكمة دلالة على ما لهم

من الملكات المشابهة لله»

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان ليس في الملائكة ملكات بل كل ما يقال عليهم فانما يقال باعتبار الذات ولذلك قال مكسيموس بعدما اوردناه من كلامه «ما فيهم من الملكات والفضائل ذاتي لعروهم عن المادة» وقال ايضاً سمبليسيوس في شرح المقولات «الحكمة التي في النفس ملكة والتي في العقل جوهر» فان جميع الامور الالهية مكتفية بذاتها وقائمة بانفسها» وهذا القول بعضه صحيح وبعضه باطل فواضح مما تقدم في البحث الآنف انه ان محل الملكة ليس الا الوجود بالقوة فلما اعتبر الشارحان المتقدم ذكرهما ان الملائكة معروون من المادة وان ليس فيهم قوة الهوى نفوا عنهم بهذا الاعتبار الملكة وكل عرض الا ان الملائكة وان لم يكن فيهم قوة الهوى ففيهم شيء من القوة اذ ليس فعلاً صرفاً الا الله وحده ولذلك باعتبار ما فيهم من القوة يجوز ان يكون فيهم ملكات الا انه لما لم تكن قوة الهوى وقوة الجوهر العقلي في حكم واحد لزم ان لا يكون حكم الملكة فيهما واحداً ومن ثم قال سمبليسيوس في الموضع المتقدم ذكره «ان ملكات الجوهر العقلي لا تشبه الملكات التي هنا لكنها تشبه ما يشتمل عليه من الصور البسيطة المعرأة عن المادة» الا ان حكم العقل الملكي بالنظر الى هذه الملكة مغاير لحكم العقل الانساني فان العقل الانساني لما كان الادنى في رتبة العقول كان بالقوة الى جميع المعقولات كما ان الهوى الأولى بالقوة الى جميع الصور المحسوسة فكان محتاجاً في تعقل جميع الاشياء الى ملكة واما العقل الملكي فليس قوة صرفة في جنس المعقولات بل فعلاً لكنه ليس فعلاً صرفاً فان هذا خاص بالله وحده بل فعلاً يمازجه شيء من القوة وكما كان اعلى كانت القوة فيه اقل ولذلك من حيث هو بالقوة لا بد ان يستكمل في فعله بصورة معقولة كما يستكمل بالملكة على ما مر في ق ١٥٥ ف ٣ واما من حيث هو بالفعل

فيقدرا ان بعقل شيئاً ولو نفسه فقط بماهيته وغيره بحسب حال جوهره كما في كتاب العنل قض ٨ و ١٣ وكل ما كان أكمل كان تعقله ذلك اكمل الا انه لما كان لا يمكن للملاك ان يبالغ الى كمال الله بل هو بعيد عنه الى غير نهاية كان لابد له في البلوغ اليه تعالى بالعقل والارادة من بعض ملكات لكونه موجوداً بالقوة بالنظر الى ذلك الفعل الصرف ومن ثمة قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان ملكاتهم مشابهة لله اي انهم بها يشبهون الله . واما الملكات التي هي استعدادات للوجود الطبيعي فلا وجود لها في الملائكة لعروهم عن المادة اذا اجيب على الأول بان كلام مكسيموس يجب حمله على الملكات والاعراض المادية

وعلى الثاني بان ما يلائم الملائكة بماهيته لا تقتصر فيه الى ملكة الا انها لما لم تكن موجودة بانفسها بحيث لا تشترك في حكمة الله وخبريته كانت باعتبار احتياجها الى المشاركة في شيء خارج عنها لا بد من جعل ملكات فيها وعلى الثالث بان الملائكة ليس فيها اجزاء للماهية الا ان فيها اجزاء باعتبار القوة من حيث ان عقلها يستكمل بصور كثيرة وارادتها تتعلق بكثير

البحث الحادي والخسون

في علة الملكات باعتبار كونها — وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في علة اشكالها واولاً باعتبار كونها وثانياً باعتبار ازديادها وثالثاً باعتبار نقصانها ورابعاً اما الاول فانه يبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل تصدر ملكة عن الطبيعة — ٢ هل تصدر ملكة عن الافعال — ٣ هل يمكن حدوث ملكة بفعل واحد — ٤ هل يوجد في الناس ملكات مفاضة عليهم من الله

الفصل الاول

هل تصدر ملكة عن الطبيعة

ينحصر الى الأول بان يقال : يظهر ان الطبيعة لا تصدر عنها ملكة لان

ما يصدر عن الطبيعة لتصرف فيه الإرادة . والملكة ما يستعمله الانسان متى شاء كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ . فهي اذن لا تصدر عن الطبيعة ٢ وايضاً ان الطبيعة لا تفعل بالبين ما تقدر ان تفعله بواحد . وقوى النفس صادرة عن الطبيعة . فاذا لو كانت ملكات القوى صادرة عن الطبيعة لكانت الملكة والقوة واحداً

٣ وايضاً ان الطبيعة لا تقصّر في الضرورات . والملكات ضرورية لحسن الفعل كما مرّ في مب ٤٩ ف ٤ فلو كانت بعض الملكات تصدر عن الطبيعة لوجب ان يصدر عنها جميع الملكات الضرورية وهذا بين البطلان . فالملكة اذن لا تصدر عن الطبيعة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات لك ٦ ب ٦ جعل في جملة الملكات فهم المبادئ وهو صادر عن الطبيعة ومن ثمّ يقال ان المبادئ الأولى معلومة بالطبع

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون طبيعياً لشيء على نحوين اولاً باعتبار طبيعة النوع كما ان الضحك طبيعي للانسان والتصعد طبيعي للنار وثانياً باعتبار طبيعة الشخص كما ان المراضية او الصحاحية طبيعية لسقراط او افلاطون بحسب مزاجه . ثم انه باعتبار كلتا الطبيعتين يجوز ايضاً ان يقال لشيء انه طبيعي على نحوين اولاً لصدوره كله عن الطبيعة وثانياً لصدور جزء منه عن الطبيعة وجزء عن مبدأ خارج . كمن يشفى من تلقاء نفسه فان صحته كلها صادرة عن الطبيعة واما من يشفى بواسطة الدواء فصحته بعضها من الطبيعة وبعضها من مبدأ خارج . فاذا كان كلامنا على الملكة باعتبار كونها استعداد المحل للصورة او الطبيعة جاز ان تكون الملكة طبيعة بكل من الانحاء المتقدمة فهي استعداد طبيعي ملازم للنوع الانساني وشامل لكل انسان وهو طبيعي باعتبار طبيعة

النوع الا انه لما كان له نوع من الاتساع كان يحدث ان درجات مختلفة منه تلائم اناساً مختلفين باعتبار طبيعة الشخص وهذا الاستعداد قد يكون كله صادراً عن الطبيعة وقد يكون بعضه صادراً عنها وبعضه صادراً عن مبدأ خارج كما تقدم قريباً في من يشقى بالصناعة . واما الملكة التي هي استعداد للفعل ومحلها قوة النفس كما مر في البحث الآنف ف ٢ فيحوز ان تكون طبيعة باعتبار طبيعة النوع وباعتبار طبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس التي بها هي صورة البدن هي المبدأ النوعي واما باعتبار طبيعة الشخص فمن جهة البدن الذي هو المبدأ المادي . لكنه ليس يعرض بنحو منهما ان يكون في الناس ملكات طبيعية صادرة كلها عن الطبيعة بخلاف الملائكة فانه يعرض ذلك فيها لان لها مثلاً . مقولة مركوزة فيها طبعاً وهذا لا يلائم الطبيعة الانسانية كما مر في ق ١ مب ٥٥ ف ٢ . فاذا في الناس ملكات طبيعية بعضها حاصل عن الطبيعة وبعضها عن مبدأ خارج . لكن ليس على منوال واحد في القوى الادراكية والقوى الشوقية فان القوى الادراكية يجوز ان يكون فيها ملكة طبيعية في حال ابتدائها باعتبار طبيعة النوع وطبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس كما يقال لفهم المبادئ . ملكة طبيعية فان الانسان يلائمه من طبيعة النفس العقلية انه متى ادرك ان الكل ماذا والجزء ماذا ادرك حالاً ان الكل اعظم من جزئه وقس على ذلك ما بقي لكنه لا يستطيع ادراك ماهية الكل والجزء الا بمثل معقوله مقتضة من الاخيلة ولذلك اوضح الفيلسوف في آخر كتاب البرهان ان ادراك المبادئ ، يحصل لنا من الحس . واما باعتبار طبيعة الشخص فانما تحصل ملكة علمية في حال ابتدائها الطبيعي من حيث ان بعض الناس اقوى على حسن التعقل من بعض بسبب استعداد الآلات لاننا نحتاج في فعل العقل الى القوى الحسية . واما القوى الشوقية فليس فيها ملكة طبيعية في حال الابتداء

من جهة النفس باعتبار جوهر الملكة بل باعتبار مبادئها فقط كما يقال لمبادئ
الشرع العام اصول الفضائل وذلك لان الميل الى الموضوعات الخاصة الذي
يظهر انه ابتداء الملكة ليس يرجع الى الملكة بل الى حقيقة القوة . واما من جهة
البدن فيوجد باعتبار الشخص ملكات شوقية في حال ابتداءها الطبيعي فان
بعض الناس مستعدون بقوة مزاج ابدانهم للعفة او الوداعة او ما يشبه ذلك
اذا اجيب على الأول بان ذلك الاعتراض يتجه على الطبيعة باعتبار كونها
قسمة للعقل والارادة وان كان العقل والارادة يرجعان الى طبيعة الانسان
وعلى الثاني بانه يجوز ان يزداد على القوة شيء طبيعي ايضاً مما يمنع مع ذلك
ان يكون من شأنها كما يمنع في الملائكة ان يكون من شأن القوة العقلية ان
تكون مدركة بنفسها كل شيء للزوم كونها فعل كل شيء وهذا خاص بالله
وحده لان ما يدرك به شيء لا يجب ان يكون شبهه الفعلي فلو كانت قوة الملاك
تدرك بنفسها جميع الاشياء للزوم كونها شيئاً وفعلاً لجميع الاشياء فلا بد ان
ان يضم الى القوة العقلية بعض الصور المعقولة التي هي اشباه المعقولات اذا ما
تكون عقولهم بالفعل ما تعقله بمشاركة الذات الالهية لاجباهيتهم وهكذا يتضح ان
ليس كل ما من شأن الملكة الطبيعية يمكن ان يكون من شأن القوة

وعلى الثالث بان الطبيعة لا تصدر عنها جميع الملكات المختلفة على السواء فان
بعضها يجوز صدوره عن الطبيعة وبعضها لا يجوز فيه ذلك كما تقدم في الجواب
السابق فلا يلزم اذن من كون بعض الملكات طبيعية كونها كلها طبيعية

الفصل الثاني

هل تصدر ملكة عن الانعال

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمنع صدور ملكة عن الفعل فان
الملكة كيفية كما مر في مب ٤٩ ف ١ والكيفية انما تحدث في محل من حيث

هو قابلٌ لشيءٍ . والفاعل من حيث يفعل لا يقبل شيئاً بل بالآخرى يصدر عنه شيءٌ . فيظهر اذن انه يمتنع حصول ملكة في الفاعل عن افعاله .

٢ وايضاً ما يحدث فيه كيفية فانه يتحرك الى تلك الكيفية كما يظهر في الشيء المتسخن او المتبرد . وما يصدر عنه فعلٌ محدثٌ للكيفية فانه يتحرك كما هو ظاهر في المتسخن او المبرد فلو حصل لفاعل ملكة بفعله لكان شيء واحد بينه محركاً ومتحركاً او فاعلاً ومنفعلاً وهذا محالٌ كما في الطبيعيات ك ٣ م ٨

٣ وايضاً لا يجوز ان يكون المعلول اشرف من علته . والملكة اشرف من الفعل المتقدم عليها بدليل ان الافعال تصيرها اشرف . فاذا يمتنع حصول ملكة عن فعلٍ متقدم عليها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف علم في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ ان ملكات الفضائل والردائل تصدر عن الافعال

والجواب ان يقال ان الفاعل قد لا يكون فيه الاً مبداً فعلياً لفعله كالنار فانه ليس فيها الاً مبداً فعلياً للتسخين فمتى كان الفاعل على هذه الصفة لم يجوز حصول ملكة عن فعله ومن ثمة كانت الاشياء الطبيعية لا يمكن ان تحدث او تبطل عادةً كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ . وقد يكون في بعض الفواعل مبداً فعلياً وانفعاليً لفعله كما هو ظاهر في الافعال الانسانية فان افعال القوة الشوقية تصدر عنها من حيث تتحرك من القوة الادراكية المثلثة الموضوع وايضاً فالقوة العقلية باعتبار استدلالها على النتائج بطريقة القياس تكون القضية اليقينية بنفسها بمنزلة مبداً فعلياً لها فهذه الافعال يجوز ان يحصل عنها في الفواعل ملكات لا من جهة المبدأ الفعلي الاول بل من جهة المبدأ الفعلي الذي يتحرك وهو متحرك لان كل ما يتفعل ويتحرك من غيره فانه يتبهاً بفعل الفاعل فمتى تكررت الافعال حصل عنها في القوة المنفعلة والتحركة كيفية تسمى ملكة كما تحدث ملكات

الفضائل الخلقية في القوى الشوقية باعتبار تحركها من العقل وملكات العلوم في العقل باعتبار تحركه من القضايا الأولى

إذا اجيب على الاول بان الفاعل من حيث هو فاعل لا يقبل شيئاً لكنه من حيث يفعل متحركاً من غيره يقبل شيئاً من المحرك فتحصل الملكة وعلى الثاني بان شيئاً واحداً بعينه يمتنع ان يكون محركاً ومتحركاً باعتبار واحد لكنه لا يمتنع ان يتحرك من نفسه باعتبارين كما هو مقرر في الطبيعيات كـ ٢٨ و ٢٩ وعلى الثالث بان الفعل المتقدم على الملكة من حيث يصدر عن المبدأ الفعلي يصدر عن مبدأ اشرف من الملكة الحاصلة عنه كما ان العقل مبدأ اشرف من ملكة الفضيلة الخلقية الحاصلة في القوة الشوقية بتكرر الافعال وتقل المبادئ مبدأ اشرف من العلم بالنتائج

الفصل الثالث

هل يمكن حصول ملكة بفعل واحد

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن حصول ملكة بفعل واحد فان البرهان هو فعل العقل . وبرهان واحد يحصل العلم الذي هو ملكة نتيجة واحدة . فاذا يمكن حصول ملكة عن فعل واحد

٢ وايضاً كما قد يقوى الفعل بالتكرار كذلك قد يقوى بالاشتداد . واذا تكررت الافعال حصل عنها ملكة . فاذا اذا اشتد كثيراً فعل واحد جاز ان يكون علة يصدر عنها ملكة

٣ وايضاً ان الصحة والمرض ملكتان . وقد يشفى الانسان او يمرض بفعل واحد . فاذا يجوز حصول الملكة عن فعل واحد

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ا ب ٧ . كما ان ربيعاً واحداً لا يحصل بسنونة واحدة ولا بيوم واحد كذلك لا يصير الانسان مغبوطاً ولا

سعيداً بيومٍ واحدٍ ولا بزمانٍ قصيرٍ» والسعادة فعلٌ بحسب ملكة الفضيلة
الكاملة كافي الخلقيات كتاب ٧ و ١٠ و ١٣. فإذا ملكة الفضيلة لا تحصل عن
فعلٍ واحدٍ وبجامع الحجة لا يحصل عنه ملكةٌ أخرى

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل السابق ان الملكة تحصل عن الفعل
من حيث ان القوة الانفعالية تتحرك عن مبدأ فعليٍّ ولا بد للحدث كيفية في
المنفعل ان يتغلب الفاعل بالكلية على المنفعل ولذلك نجد ان النار لعدم تغلبها
بالكلية على ما تحرقه لا تحرقه حالاً لكنها تزيل يسيراً يسيراً ما فيه من الاستعدادات
المضادة لها حتى اذا تغلبت عليه بالكلية رسمت فيه شبهها . وواضح ان العقل
الذي هو مبدأ فعليٍّ لا يقدر بفعلٍ واحدٍ ان يتغلب بالكلية على القوة الشوقية
وذلك لان القوة الشوقية لتعلق بكثيرٍ وعلى انحاء مختلفة لكثرة حكم بفعلٍ واحدٍ
بوجوب اشتهاء شيء في اعتباراتٍ واحوالٍ معينة فهو اذن بذلك لا يتغلب
بالكلية على القوة الشوقية بحيث يغلب ميلها الى واحدٍ بعينه على مثال الطبيعة
مما هو من شأن ملكة الفضيلة ولذلك كانت ملكة الفضيلة لا يمكن حصولها
بفعلٍ واحدٍ بل بافعالٍ كثيرة . واما القوى الادراكية فيجب ان يعتبر ان فيها
منفعلين احدهما العقل الميولاني والثاني العقل الذي يسميه ارسطو في كتاب
النفس ٣ م ٢٠ انفعالياً وهو العقل الجزئي اي القوة المفكرة مع الذاكرة والواهمة
فاذا اعتبر المنفعل الاول جاز ان يتغلب فاعلٌ بالكلية على منفعله بفعلٍ واحدٍ
كما ان القضية الواحدة الينة بنفسها تنفع العقل وتحمله على ان يصدق بالنتيجة
عن يقين وهذا لا تفعله القضية الظنية ولذا كان لا بد ان تحصل ملكة الرأي
عن كثيرٍ من افعال العقل حتى من جهة العقل الميولاني واما ملكة العلم فيمكن
حصولها عن فعلٍ واحدٍ من افعال العقل من جهة العقل الميولاني واما من جهة
القوى الادراكية السافلة فلا بد لارتسام شيء في الذاكرة على وجه واضحٍ من

تكرر الافعال بعينها مرات كثيرة ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الذاكرة والتذكر ب ٢ « التأمل يقوي الذاكرة » . واما الملكات البدنية فيمكن حصولها عن فعل واحد اذا كانت قوة الفاعل عظيمة كما ان الدواء القوي قد يحدث احيانا السحرة في الحال

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في انه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله لا يفيض ملكة على الناس فان نسبة الله الى جميع الناس على السواء فلو كان يفيض بعض الملكات على بعض الناس لكان يفيضها على جميع الناس وهذا بين البطلان

٢ وايضا ان الله يفعل في جميع الاشياء على حسب ما يلائم طبائعها لان من شأن العناية الالهية المحافظة على الطبيعة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ . والملكات تحدث في الانسان طبعا عن الافعال كما تقدم في الفصلين السابقين . فالله اذن ليس يحدث في الناس ملكات بغير الافعال

٣ وايضا لو كان الله يفيض ملكة لاستطاع الانسان ان يفعل بتلك الملكة افعالا كثيرة وهذه الافعال يحصل عنها ملكة تشبهها كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ فيلزم وجود ملكتين من نوع واحد في واحد بعينه احدها مكتسبة والاخرى مفاضة وهذا محال في ما يظهر لامتناع وجود صورتين متحدتين نوعا في محل واحد . فالله اذن ليس يفيض ملكة على الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ٥ « ملأه الرب روح الحكمة والفهم » والحكمة والفهم ملكتان . فالله اذن يفيض على الانسان بعض الملكات والجواب ان يقال ان الله يفيض على الانسان بعض الملكات لسببين الأول ان

بعض الملكات يحسن بها استعداد الانسان للغاية الفاتئة قوة الطبيعة الانسانية وهي سعادة الانسان القصوى. والكاملة كما مرّ في مب ٥ ف هـ ولما كان لا بدّ من معادلة الملكات لما بها يستعد له الانسان كان من الضرورة ان تكون الملكات المهيئة لهذه الغاية ايضاً فاتئة قوة الطبيعة الانسانية فاذا ليس يمكن اصلاً ان تحصل هذه الملكات للانسان الا بالفيض الالهي كما في جميع الفضائل المجانية. والثاني ان الله يقدر ان يصدر معلولات العلل الثانية من دونها كما مرّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ٦ فاذا كما انه ايداناً بقدرته يحدث احياناً الصحة دون علمه الطبيعية مع امكان حصولها بقوة الطبيعة كذلك ايداناً بقدرته يفيض احياناً على الانسان تلك الملكات التي يمكن حصولها بالقوة الطبيعية كما آتى الرسل علم الكتب المنزلة وجميع اللغات الذي يستطيع الناس ان يكتسبوه بالدرس او الممارسة ولو على وجه اقل كالأ

اذا اجيب على الاول بان نسبة الله الى جميع الناس سواء باعتبار طبيعته واما باعتبار ترتيب حكمته فقد تدعوه بعض الاسباب الى ان يمنح بعضاً ما لا يمنح سواهم

وعلى الثاني بان كون الله يفعل في جميع الاشياء على حسب حالها لا ينتفي به انه يفعل ما تعجز عنه الطبيعة بل انما يلزم عنه انه لا يفعل شيئاً مضاداً لما يلائم الطبيعة

وعلى الثالث بان الافعال التي تصدر عن الملكة المفاضة لا تحدث ملكة لكنها تقرر الملكة السابقة كما ان ما يستعمله الانسان الصحيح بقوة الطبيعة من العلاجات الطبية لا يحدث صحة لكنه يعزز الصحة الحاصلة من قبل



المبحث الثاني والخمسون

في ازدياد الملكات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في ازدياد الملكات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل تقبل الملكات الزيادة - ٢ هل تزداد بانضمام شيء إليها - ٣ هل تزداد بكل فعل.

الفصل الأول

في ان الملكات هل تقبل الزيادة

يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملكات لا تقبل الزيادة لان الزيادة تكون في الكمية كما في الطبيعيات كـ م ١٨. والملكات ليست في جنس الكمية بل في جنس الكيفية . فاذا امتنع حصول زيادة فيها

٢ وايضاً ان الملكة كمال كما في الطبيعيات كـ م ١٧ و ١٨. والكمال لدلالته على الغاية والمنتهى يظهر انه لا يقبل الاكثر والاقل . فالملكة اذن لا تقبل الزيادة ٣ وايضاً ما يقبل الاكثر والاقل يحدث فيه استحالة لان ما ينتقل من حال قلة الحرارة الى حال كثرة الحرارة يقال انه يستحيل . والملكات ليس فيها استحالة كما تقرر في الكتاب المتقدم ذكره م ١٥ و ١٧ . فهي اذن لا تقبل الزيادة لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكة وهو يقبل الزيادة ولذلك قال الرسل للرب « ربنا زدنا ايماناً » كما في لو ١٧ : ٥ . فالملكة اذن تقبل الزيادة

والجواب ان يقال ان الزيادة وغيرها مما يختص بالكمية يُنقل من الكميات الجسمانية الى الاشياء الروحانية والعقلية مجازاً لما بين عقلنا والاشياء الجسمانية التي تقع تحت الوهم من المشابهة الطبيعية ويقال في الكميات الجسمانية لشيء انه عظيم باعتبار بلوغه الى ما ينبغي من كمال الكمية ولذلك يُعتبر كمية عظيمة في الانسان ما لا يعتبر كمية عظيمة في الفيل ومن ثمه نقول لشيء في الصور انه عظيم من حيث هو كامل . ولما كان الخير متضمناً حقيقة الكامل « كان الاعظم والافضل

بمعنى واحد في ما ليس عظيماً بالحجم « كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث
 ب ٨٠ . وكما الصورة يجوز اعتباره من وجهين من جهة الصورة ومن جهة
 اشتراك المحل فيها فاذا اعتبر من جهة الصورة وُصِفَ بالحقارة او العظم فيقال
 مثلاً صحة عظيمة او حقيرة وعلم عظيم او حقير واذا اعتبر من جهة اشتراك
 المحل وُصِفَ بالكثرة او القلة فيقال مثلاً اكثر واقل يائضاً واكثر واقل
 صحة وهذه التفرقة ليست ناشئة عن ان الصورة وجوداً خارجاً عن المادة
 او المحل بل لان اعتبارها من جهة حقيقة نوعها غير اعتبارها من جهة
 اشتراك المحل فيها غير . اذا تقرر ذلك فللفلاسفة في اشتداد الملكات او الصور
 وانتقاصها اربعة مذاهب على ما رواه سمبليسيوس في شرح المقولات في
 باب الكيفية فذهب فلوطينوس وسائر الافلاطونيين الى ان الكيفيات
 والملكات تقبل الاكثر والاقل لكونها هيولانية فهي على نحو ما غير معدودة
 لعدم تناهي الهيولي . وذهب غيرهم بعكس ذلك الى ان الكيفيات والملكات
 في انفسها لا تقبل ذلك بل انما يقبله المتكيفات بها باعتبار اختلاف اشتراكها
 فيها فلا توصف العدالة مثلاً بالاكثر والاقل بل انما يوصف به العادل وقد
 اشار ارسطو الى هذا المذهب في باب الكيف من المقولات . والمذهب الثالث
 متوسط بين الامرين وهو مذهب الرواقيين فانهم قالوا بان بعض الملكات يقبل
 في نفسه الاكثر والاقل كالصنائع وبعضها لا يقبله كالفضائل . والمذهب الرابع
 لشردمة قائلة بان الكيفيات والصور المعراة عن الهيولي لا تقبل الاكثر والاقل
 واما الهيولانية فتقبل ذلك - ولكشف النقاب عن حقيقة هذه المسئلة يجب
 ان يُعْلَم ان ما منه يستفيد شيء الحقيقة النوعية يجب ان يكون محدوداً ثابتاً وكانه
 غير متجزئ فان ما يبلغ اليه يندرج تحت ذلك النوع وما يخرج عنه بالكثرة
 او بالقلة يرجع الى نوع آخر اكثر واقل كمالاً وعلى ذلك قال الفيلسوف في

الاهليات كـ ٨م : ١٠ ان « انواع الاشياء كالاعداد التي اذا ازدادت او انقصت
تغير نوعها » فاذا اذا كان شيء من الصور او غيرها يستفيد حقيقة النوع في نفسه
او في جزء منه فمن الضرورة ان يكون له باعتباره في نفسه حقيقة معينة لا يمكن
حدوث زيادة او نقصان فيها وذلك كالحرارة واليباض ونحوهما من الكيفيات
التي لا تقال بالقياس الى غيرها وباولى حجة الجوهر الذي هو موجود بنفسه واما
الاشياء التي تستفيد الحقيقة النوعية مما تقال بالقياس اليه فيميز اختلافها في
انفسها بحسب الاكثر والاقل ولكن النوع يبقى فيها واحداً بعينه بسبب وحدة
الشيء الذي تقال بالقياس اليه والذي منه تستفيد الحقيقة النوعية وذلك
كالحركة فانها تختلف في نفسها بين الشدة والضعف ولكن نوعها يبقى واحداً
بعينه بسبب وحدة المنتهى الذي منه تستفيد الحقيقة النوعية ومثل ذلك يمكن
اعتباره في الصحة ايضاً لان البدن يبلغ الى حقيقة الصحة متى كان على حال
ملائمة لطبيعة الحيوان التي يجوز ان يلائمها احوال مختلفة فيميز اذن اختلاف
الحال بحسب الاكثر والاقل لكن حقيقة الصحة تبقى دائماً من ثم قال الفيلسوف
في الخلقيات كـ ١٠ ب ٢ او ٣ ان الصحة تقبل الاكثر والاقل اذ ليس لما قياس
واحد في الجميع ولا دائماً في واحد بعينه بل اذا ضممت تبقى صحة بالنسبة الى
شيء ما وهذه الاحوال او المقادير المختلفة الخاصة للصحة انما تعتبر بحسب الفاضل
والمفضول فلو كانت اسم الصحة لم يوضع الا للقدار المنتهي في الكمال لم يميز
حينئذ وصفها بالكثرة والقلّة ومن ذلك يتضح اي الكيفيات او الصور يقبل في
نفسه الزيادة او النقصان وايها لا يقبلها — واما اذا اعتبرنا الكيفية او الصورة من
جهة اشتراك المحل فيها فمن الكيفيات والصور ايضاً ما يقبل الاكثر والاقل
ومنها ما لا يقبله وقد علل سيمبليسيوس هذا الاختلاف بان الجوهر لا يجوز ان
يقبل في نفسه الاكثر والاقل لانه موجود بنفسه ولذلك فكل صورة يشترك فيها

المحل باعتبار الجوهر لا توصف بالشدة والضعف ولذلك لا يقال شيء في جنس الجوهر بحسب الأكثر والاقل ولما كانت الكمية قريبة من الجوهر كان الصورة والشكل أيضاً تابعين لما فلا يقال فيهما أيضاً شيء بحسب الأكثر والاقل ومن ثم قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٥ « متى حصل الصورة والشكل لشيء لا يقال انه استحالة بل انه صنع » واما سائر الكيفيات التي هي ابعاد عن الجوهر وتعارض الانفعالات والافعال فتقبل الأكثر والاقل باعتبار اشتراك المحل فيها ويمكن تعليل هذا الاختلاف أيضاً بوجه أجلي فقد تقدم قريباً ان مامنه يستفيد شيء حقيقة النوعية يجب ان يكون معدوداً وثابتاً غير متجزئ فاذا عدم الاشتراك في الصورة بحسب الأكثر والاقل يمكن ان يحدث لوجهين احدهما ان المشترك فيها يحصل بها على الحقيقة النوعية ولذلك لا يشترك في صورة جوهرية بحسب الأكثر والاقل ومن ثم قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٠ « كما ان العدد ليس فيه أكثر ولا اقل كذلك الجوهر اذا اعتبر من جهة الحقيقة النوعية » اي من جهة اشتراكه في الصورة النوعية « واما اذا اعتبر مع الهول » اي بحسب الاحوال الهولانية « كان فيه الأكثر والاقل » والثاني ان عدم القسمة والتجزؤ من حقيقة الصورة ولذلك ما يشترك في الصورة يجب ان يشترك فيها باعتبار القسمة ومن ثم كانت انواع العدد لا تقال بحسب الأكثر والاقل لان قيام كل نوع منها انما هو بالوحدة الغير القابلة للقسمة وكذلك الشأن في انواع الكمية المتصلة التي تؤخذ بحسب الاعداد كذي الدراعين وذوي الثلاث الاذرع وفي الاضافات كالضعفين والثلاثة الاضعاف وفي الاشكال كالمثلث والمربع وقد اورد ارسطو هذا الوجه في باب الكيف من المقولات حيث قال في تعليله عدم قبول الاشكال الأكثر والاقل ما نصه « ما قبل قول المثلث وقول الدائرة فكله على مثال واحد مثلث ودوائر » لان من حقيقتها

ان لا تقبل القسمة ولذلك فما يشترك في حقيقتها فلا بد ان يشترك فيها على وجه
لا يقبل القسمة وبذلك يتضح ان الملكات والاحوال لكونها تقال بالقياس الى شيء كما
في الطبيعيات كـ ١٧م ٧ يجوز اعتبار الشدة والضعف فيها على نحوين اولاً في نفسها
كما يوصف من الصحة او العلم بالاكثر او الاقل ما يتناول منهما موضوعات
اكثر او اقل وثانياً باعتبار اشتراك المحل فيها اي من حيث ان العلم الواحد او
الصحة الواحدة يوجد في محل اكثر منه في غيره على حسب اختلاف الاستعداد
من جهة الطبيعة او العادة لان الملكة والخال لا تفيد المحل الحقيقية النوعية ولا
تضمن في حقيقتها عدم القسمة . واما حكم التفضيلة في ذلك فسياقي الكلام عليه
في مب ٦٦ ف ١ و ٢

اذا اجيب على الاول بانه كما ان اسم العظيم يؤخذ من الكميات الجسمانية
فيستعمل مجازاً في ما هو عقلي من كمالات الصور كذلك ايضاً اسم الزيادة الذي
ينتهي الى العظيم

وعلى الثاني بان الملكة كمال ولكنها ليست ذلك الكمال الذي هو حد نهائي
لحلها اي مفيد اياه الوجود ولا متضمنة في حقيقتها الحد النهائي كما تتضمنه انواع
الاعداد فلا يمتنع ان تقبل الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان الاستحالة تحصل اولاً في كميات النوع الثالث واما في كميات
النوع الاول فيجوز حصولها تبعاً لانه متى حصلت الاستحالة في الحرارة والبرودة
لزم عنها الاستحالة في صحة الانساب ومرضه وكذا متى حصلت الاستحالة في
انفعالات الشوق الحسي او في القوى الحسية الادراكية لزم عنها الاستحالة في
العلم والفضائل كما في الطبيعيات كـ ٨ م ٢٠

الفصل الثاني

في ان الملكات هل تزداد بانضمام شيء اليها

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان زيادة الملكات تحصل بانضمام شيء اليها لان اسم الزيادة يُنقل من الكميات الجسمانية الى الصور كما تقدم في الفصل الآنف . والكميات الجسمانية لا تحدث فيها زيادة دون انضمام شيء ومن ثمَّ قيل في كتاب الكون م ٣١ « الزيادة انضمام الى الحجم السابق » فكذلك اذن لا تحدث زيادة في الملكات الا بانضمام شيء

٢ وايضاً لا تحصل زيادة الملكة الا بفاعل . وكل فاعل فانه يفعل شيئاً في المنفصل كما ان المسخن يفعل الحرارة في المتسخن . فاذاً لا يمكن حصول زيادة دون انضمام شيء

٣ وايضاً كما ان ما ليس ابيض فهو بالقوة الى الابيض كذلك ما هو اقل يايضاً فهو بالقوة الى الاكثر يايضاً . وما ليس ابيض لا يصير ابيض الا بورود البياض عليه . فاذاً ما هو اقل يايضاً لا يصير اكثر يايضاً الا بورود بياض آخر عليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨ « يصير الحار احرّ دون ان تحدث في الهوى حرارة لشيء لم يكن حاراً حين كان اقل حرارة » فاذاً كذلك لا يحدث انضمام شيء الى الصور التي تحدث فيها الزيادة

والجواب ان يقال ان حل هذه المسئلة يتوقف على ما تقدم فقد مرّ في الفصل الآنف ان ما يحصل من الازدیاد والانتقاص في الصور التي تشتد وتضعف يعرض باحد الوجوه لا من جهة الصورة مأخوذة في حد ذاتها بل من تفاوت اشتراك المحل فيها ولذلك كانت هذه الزيادة في الملكات وسائر الصور لا تحصل بانضمام صورة الى صورة بل باشتراك المحل في صورة واحدة بعينها على وجه

أكل أو اقل كمالاً وكما أن شيئاً يصير بالفاعل الذي بالفعل حاراً بالفعل بمعنى أن
يتبدى أن يشترك في الصورة لأن تحدث فيه الصورة كما هو مقرر في
الالهيات كـ ٣٢ م ٧ كذلك يصير بما اشد من فعل الفاعل آخر بمعنى أن يشترك
في الصورة على وجهه أكل لا أن ينضم شيء إلى الصورة لأنه لو أريد حصول هذه
الزيادة في الصور بالانضمام لم يخل أن يكون ذلك إما من جهة الصورة أو من جهة
المحل فلو كان من جهة الصورة لكان هذا الانضمام أو الانفصال يغير النوع على
ما تقدم في الفصل الآنف كما يتغير نوع اللون بصيرورة الأصفر أبيض ولو كان
من جهة المحل لم يكن ذلك إلا إما لأن جزءاً من المحل يلبس صورة لم تكن له من
قبل كما لو قيل أن البرد يزداد في الإنسان متى شعر به في أجزاء كثيرة بعد أن
كان لا يشعر به إلا في جزء واحد أو لانضمام محل آخر مشترك في نفس الصورة
كانضمام الحار إلى الحار أو الأبيض إلى الأبيض . على أنه باعتبار كلا هذين
التحويين لا يقال لشيء أنه أشد بياضاً أو حرارة من غيره بل أنه أكبر منه . إلا
أنه لما كانت بعض العوارض تقبل الزيادة في نفسها كما تقدم في الفصل الآنف
جاز أن تحصل الزيادة في بعضها بالانضمام فإن الحركة قد تزداد بانضمام شيء
إليها إما باعتبار الزمان الذي تنقضي فيه أو باعتبار المسافة التي تقطعها ومع ذلك
يبقى نوعها واحداً بعينه بسبب وحدة المنتهى ولكمها قد تزداد أيضاً بالاشتداد
باعتبار اشتراك المحل فيها أي من حيث يجوز تفاوت الحركة الواحدة بعينها في
السرعة والبطء . وكذلك العلم أيضاً فإنه يقبل الزيادة في نفسه بالانضمام كما
يعلم نتائج كثيرة في علم المساحة فإنه تزداد فيه ملكة علم واحد بالنوع ولكنه
قد يزداد العلم أيضاً في واحد بالاشتداد باعتبار اشتراك المحل فيه من حيث
تفاوت الناس سرعة وجلالة في إدراك نتائج واحدة بعينها . وأما الملكات
الجسمانية فيظهر أن الزيادة لا تحصل فيها كثيراً بالانضمام إذ لا يقال للحيوان

صحيح أو جميل على وجه الإطلاق ما لم يكن كذلك في جميع اجزائه وأما ادراك الحال الاكمل من التناسب المقداري فانما يحدث بحسب استحالة الكيفيات الساذجة التي لا تحصل فيها زيادة الا بحسب الاشتداد من جهة المحل المشترك فيها .
 وأما حكم الفضائل في ذلك فسيأتي الكلام عليه في مب ٦٦ ف ١
 اذا اجيب على الاول بان الحجم الجسمي ايضا تحصل فيه الزيادة على ضربين
 اولاً بانضمام محل الى محل كما في زيادة الاحياء وثانياً بمجرد الاشتداد دون
 ادنى انضمام كما في الاشياء المتخلخة على ما في الطبيعيات ك ٤٣ م ٦٣
 وعلى الثاني بان العلة التي تزيد الملكة تفعل دائماً شيئاً في المحل لكنها لا تفعل
 صورة جديدة بل انما يصير المحل بها اكل اشتراكاً في الصورة السابق وجودها
 فيه او أكثر امتداداً

وعلى الثالث بان ما لم يصربعد ايض هو بالقوة الى صورة البياض من حيث
 انه لم يحصل عليها بعد ولذا كان الفاعل يحدث في المحل صورة جديدة . وأما ما
 كان اقل حرارة او بياضاً فليس بالقوة الى تلك الصورة لحصولها له بالفعل بل
 انما هو بالقوة الى الاشتراك فيها على حال كامل وهذا انما يحصل له بتأثير الفاعل
 الفصل الثالث

في ان الملكة هل تزداد بكل فعل

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة تزداد بكل فعل لانه متى تكثرت
 العلة تكثرت المعلول . والافعال علة لبعض الملكات كما مر في مب ١ هـ ف ٢ فاذا
 متى تكثرت الافعال ازدادت الملكة

٢ وايضاً ان الحكم على الاشياء واحد . وجميع الافعال الصادرة عن الملكة
 الواحدة متماثلة كما في الخلقبات ك ٢ ب ١ و ٢ فاذا اذا كانت الملكة تزداد
 ببعض الافعال فهي تزداد بكل فعل

٣ وايضاً ان الشر يزاد بشبهه . وكل فعل فهو مشابه للملكة التي يصدر عنها .
فالملكة اذن تزاد بكل فعل

لكن يعارض ذلك ان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علّة للتضادات . وقد قيل
في الخلقيات ك٢ب٢ ان «الملكة قد تنقص بعض ما يصدر عنها من الافعال»
كما لو قيلت بتراخ . فالملكة اذن لا تزاد بكل فعل

والجواب ان يقال يصدر عن الافعال ملكات مشابهة لها كما في الخلقيات
ك٢ب١ و٢ . والمشابهة والمباينة لا تُعتبر بحسب اتحاد الكيفية او اختلافها فقط
بل بحسب اتحاد نوع الاشتراك فيها او اختلافه ايضاً فان المباينة ليست بين
الاسود والايض فقط بل بين الاقل يايضاً والاكثر يايضاً ايضاً لان الحركة
تحصل ايضاً من الاقل يايضاً الى الاكثر يايضاً حصولها من انقابل الى مقابله كما
في الطبيعيات ك٥م ٥٢ . ولما كان استعمال الملكات قائماً في ارادة الانسان كما
يتضح مما مر في م٢ب ٤٩ ف ٣ ومب ٥ ف ٥ فكما يعرض لصاحب الملكة
ان لا يستعملها او ان يفعل ايضاً فعلاً مضاداً لها كذلك قد يمرض ان يستعملها
بفعل غير معادل لشدتها . فاذا اذا كانت شدة الفعل معادلة لشدة الملكة او
مجاورة لها ايضاً كانت الملكة تزاد بكل فعل او تنأهب به لقبول الزيادة اذا
جعلنا زيادة الملكات على قياس زيادة الحيوان اذ ليس كل ما يتناوله الحيوان من
الغذاء يزاد به بالفعل كما انه ليس كل نقطة تنقر الحجر لكنه اذا تكثر الغذاء
تحصل في آخر الامر الزيادة وكذلك ايضاً متى تكثرت الافعال ازدادت
الملكة . اما اذا كانت شدة الفعل اقل من شدة الملكة فلا تنأهب الملكة بذلك
الفعل للازدیاد بل بالحري للانتقاص

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

البحث الثالث والخمسون

في فساد الملكات وانتقاصها — وفيه ثلاثة فصول
ثم يجب النظر في انتقاص الملكات وفسادها والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل
— ١ في ان الملكة هل يمكن فسادها — ٢ هل يمكن انتقاصها — ٣ في كيفية فسادها
وانتقاصها

الفصل الأول

في ان الملكة هل يمكن فسادها

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملكة يمتنع عليها الفساد لانها ترمخ
رسوخ الطبيعة ولذلك كانت افعالها مستلزمة والطبيعة لا تفسد مع بقاء صاحبها.
فاذا كذلك الملكة لا يجوز عليها الفساد مع بقاء محلها

٢ وايضاً كل صورة فانها تفسد اما بفساد محلها او بفسادها كما يفسد المرض
بفساد الحيوان او بورود الصحة . والعلم الذي هو ملكة لا يمكن فساد بفساد محله
لان العقل الذي هو محله جوهر غير فاسد كما في كتاب النفس م ٦٥ وكذلك
ايضاً لا يمكن فساد بفساد لان الصور المعقولة ليست متضادة كما في الالهيات
ك ٢ م ٥٢ . فاذا لا يمكن فساد ملكة العلم بوجه من الوجوه

٣ وايضاً كل فساد فانما يحدث بحركة . وملكة العلم التي محلها النفس لا يمكن
ان تفسد بتحرك النفس بالذات لان النفس لا تتحرك بالذات ولكنها تتحرك بالعرض
بحركة البدن . وليس شيء من التغير الجسماني يقدر في ما يظهر ان يفسد الصور
المعقولة الموجودة في العقل لان العقل هو بنفسه محل الصور بمنزلة عن البدن
ومن ثم يقال ان الملكات لا تفسد لا بالهرم ولا بالموت . فاذا يمتنع فساد العلم
وهكذا يمتنع ايضاً فساد ملكة الفضيلة التي محلها النفس الناطقة ايضاً والفضائل
أبقى من العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ١

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢
 « العلم يفسده النسيان والخطأ » وأن الانسان يفقد الفضيلة باقتراف الخطيئة
 وأن الفضائل تتكون وتفسد بالأفعال المضادة كما في الخلقيات لك ب ٢
 والجواب ان يقال تفسد صورة بالذات بضدها وبالعرض بفساد محلها فالملكة
 التي محلها فاسدٌ ويوجد لعلتها ضدٌ يمكن فسادها بكل الوجيين كما يظهر في
 الملكات البدنية وهي الصحة والمرض . واما الملكات التي محلها غير فاسدٍ فلا يمكن
 فسادها بالعرض على ان بعض الملكات وان كان وجودها الاول في محل غير
 فاسد الا ان لها وجوداً ثانوياً في محل فاسدٍ وذلك كملكة العلم فانها موجودة
 بالوجود الاول في العقل الهولاني وبالوجود الثاني في القوى الحسية الإدراكية
 على ما مر في مب ٥٠ ف ٣ ولذلك فهي من جهة العقل الهولاني لا يجوز
 عليها الفساد بالعرض بل انما يجوز عليها ذلك من جهة القوى الحسية
 الساقطة فقط . فبقي النظر اذن في ما اذا كان يجوز على هذه الملكات الفساد
 بالذات . فان كان للملكة ضدٌ من جهة نفسها او من جهة علتها جاز ان
 تفسد بالذات وان لم يكن لها ضدٌ امتنع فيها ذلك . وواضح ان الصورة
 المعقولة الموجودة في العقل الهولاني ليس لها ضدٌ ولا العقل الفعّال الذي هو
 علته يجوز ان يكون له ضدٌ وعلى هذا فاذا وُجد في العقل الهولاني ملكة
 صادرة ابتداء عن العقل الفعّال كانت غير فاسدة لا بالذات ولا بالعرض ومن
 هذا القبيل ملكات المبادئ الأولى النظرية والعملية التي لا يمكن فسادها
 بالنسيان او بالخطأ كما قال الفيلسوف في الخلقيات لك ب ٥ عن الفطنة انها
 لا تفقد بالنسيان . ويوجد في العقل الهولاني ملكة صادرة عن الدليل وهي
 ملكة النتائج التي يقال لها علمٌ ويجوز ان يكون لعلتها ضدٌ من وجهين اولاً من
 جهة القضايا التي يحصل عنها الدليل لان قولنا الخير خير قضية يضادها قولنا

الخير ليس خيراً كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة ٢ وثانياً
من جهة سياقة الدليل من حيث ان القياس السفسطائي يقابل القياس الجدلي
او البرهاني ومن ذلك يظهر ان ملكة الاعتقاد الصحيح او العلم الصحيح ايضاً
يجوز ان تفسد بالدليل الباطل ومن ثمة قال الفيلسوف ان الخطأ يفسد العلم كما
تقدم في المارضة . اما الفضائل فبعضها عقلية وهي ما كانت موجودة في نفس
العقل كما في الخلقيات ك٦ ب ١ و ٢ وحكم هذه بحكم العلم او الاعتقاد وبعضها
موجودة في الجزء الشوقي من النفس وهي الفضائل الخلقية ومثلها في ذلك الرذائل
المقابلة لها فلكات الجزء الشوقي مصدرها كون العقل من شأنه ان يحرك الجزء
الشوقي ولذلك كانت ملكة الفضيلة او الرذيلة تفسد بحكم العقل المحرك الى الجهة
المضادة كيف كان اي عن جهل او عن انفعال او عن انتخاب ايضاً
اذا اجيب على الأول بان الملكة تشبه الطبيعة ولكنها لا تبلغ الى حدّها كما
في الخلقيات ك٧ ب ١٠ ولذلك لما كانت طبيعة الشيء لا تزول عنه اصلاً كانت
الملكة يعسر في الاقل زوالها

وعلى الثاني بانه وان لم يكن للصور معقولة ضدّ الا انه يجوز ان يكون للقضايا
ولسياق الدليل ضدّ كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العلم لا يزول باخركة الجسمانية باعتبار اصل الملكة بل انما
يزول باعتبار امتناع الفعل من حيث ان العقل يفتقر في فعله الى التمرى الحسية
التي قد تمتنع بالتغير الجسماني واما بحركة العقل المعقولة فيجوز ان تفسد ملكة العلم
حتى باعتبار اصل الملكة وعلى هذا النحو ايضاً يجوز ان تفسد ملكة الفضيلة . اما
قوله ان الفضائل ابقى من العلوم فليس المراد به ذلك من جهة المحل او العلة
بل من جهة الفعل لان استعمال الفضائل دائماً مدى الحياة كلها بخلاف
استعمال العلوم

الفصل الثاني

في ان الملكة هل يجوز انتقاصها

يُغْنَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكة لا يجوز انتقاصها لان الملكة كيفية وصورة بسيطة . والبسيط اما يوجد كله او يعدم كله . فالملكة اذن وان جاز فسادها لا يجوز انتقاصها

٢ وايضاً كل ما يلائم العرض فانه يلائمه في ذاته او باعتبار محله . والملكة لا تشتد وتضعف في حد ذاتها والآن لتفاوت صدق نوع على افراده بحسب الاكثر والاقل . وانتقاصها باعتبار اشتراك المحل يستلزم ان يعرض هذا امر خاص غير مشترك بينها وبين المحل وكل صورة يلائمها شيء خاص بها دون محلها فهي قابلة الانفكاك كما في كتاب النفس ١٣ م ١٣ فيلزم اذن كون الملكة صورة قابلة للانفكاك وهذا محال

٣ وايضاً ان حقيقة الملكة وطبيعتها ومثلها حقيقة كل عرض قائمة باستنادها الى المحل ولذلك كان كل عرض يُعَدُّ بمحله . فاذا كانت الملكة لا تشتد ولا تضعف في حد ذاتها فهي لا يمكن ان تنقص ايضاً باعتبار استنادها الى المحل وهكذا لا تنقص بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان من شأن المتضادات ان تتوارد على واحد بعينه . والازدياد والانتقاص ضدان . فاذا كما يجوز ازدياد الملكة يظهر انه يجوز انتقاصها ايضاً

والجواب ان يقال ان الملكات تنقص على نحوين كما تزداد على ما تقدم في م ٢ ف ١ وكما ان علة ازديادها هي نفس علة كونها كذلك علة انتقاصها هي نفس علة فسادها لان انتقاص الملكة مدرجة الى فسادها كما ان كونها هو بعكس ذلك اساس لازديادها

إذا اجيب على الأول بان الملكة اذا اعتبرت في حد ذاتها فهي صورة ساذجة
وهذا الاعتبار لا يعرض لها نقص بل انما يعرض ذلك لما باعتبار التفاوت في
كيفية الاشتراك فيها . ومنشأ هذا التفاوت عدم ترجيح قوة المشترك لجواز ان
تشارك في صورة واحدة على انحاء مختلفة او لجواز ان تتناول امورا أكثر او اقل
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كانت ماهية الملكة لا تنقص بوجه
ولكن لا نقول بذلك بل انما نقول ان بعض ما يحصل في ماهية الملكة من
الانتقاص ليس ناشئاً عن الملكة بل عن المشترك فيها

وعلى الثالث بان العرض كيفاً غير عنه يتوقف في حقيقته على المحل لكن لا على
نحو واحد لان العرض المدلول عليه بطريق المواطة يتضمن نسبة الى المحل تبدى
من العرض وتنتهي الى المحل اذ يقال يبايض لما به شيء ابيض ولذلك لا يؤخذ
المحل في حد العرض المدلول عليه بطريق المواطة على انه الركن الاول للحد
الذي هو الجنس بل على انه الركن الثاني الذي هو الفصل لاننا نقول ان القنا
هو احدى اب الالف . واما العرض المدلول عليه بطريق الاشتقاق فالنسبة فيه
تبدى من المحل وتنتهي الى العرض اذ يقال ابيض لذي البياض ولذلك يؤخذ
المحل في حد هذا العرض على انه الجنس الذي هو الركن الاول للحد لاننا نقول
ان الاقنى هو الالف المحدود ب . وعلى هذا فما بلائم الاعراض من جهة المحل
لا من حقيقة العرض لا يوصف به العرض بطريق المواطة بل بطريق الاشتقاق
ومن هذا القليل الشدة والضعف في بعض الاعراض فلا يقال في البياض أكثر
او اقل بل انما يقال ذلك في الابيض . وكذا الشأن ايضاً في الملكات وسائر
الكيفيات الا ان تكون بعض الملكات تزداد او تنقص بالانضمام على ما تقدم

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل

يُنْتَخَطُّ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة لا تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل لان الملكات ارسخ من الكيفيات الانفعالية كما يتضح مما مرَّ في سب ٢٤٩ ف٢. والكيفيات الانفعالية لا تفسد ولا تنتقص بالانقطاع عن الفعل فالبياض لا ينتقص اذا لم يؤثر في الباصرة ولا الحرارة اذا لم تسخن. فاذاً كذلك الملكات لا تنتقص ولا تفسد بالانقطاع عن الفعل

٢ وايضاً ان الفساد والانتقاص ضربان من الحركة. وليس يتحرك شيء دون علة محركة. فاذاً لكون الانقطاع عن الحركة ليس علة محركة لا يظهر ان الملكة يجوز ان تنتقص او تفسد به

٣ وايضاً ان ملكتي العلم والفضيلة هما في النفس العقلية التي هي فوق الزمان. وما كان فوق الزمان فليس يفسد ولا ينتقص بطول الزمان. فاذاً كذلك هاتان الملكتان لا تفسدان ولا تنتقصان بطول الزمان اذا انقطع صاحبهما عن الممارسة زماناً طويلاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢ « ان العلم ليس يفسده الخطأ فقط بل النسيان ايضاً » وفي الخالقيات ك ٨ ب ٥ « التصارم يلاشي صداقات كثيرة » وبجامع الحجة سائر ملكات الفضائل تنتقص او تفسد بالانقطاع عن الفعل

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون محركاً على نحوين على ما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ بالذات وهو ما يحرك بحسب حقيقة صورته كسفن النار وبالعرض نحو ما يزيل المانع وعلى هذا النحو يحدث الانقطاع عن الفعل فساداً او انتقاصاً في الملكات اي من حيث يزول الفعل الذي كان يمنع المال المفسدة

او المنقصة للملكات فقد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تفسد او تنتقص بالذات من الفاعل المضاد فاذا اكل ملكة يقوى بتماذي الزمان ضدها الذي انما يندفع بالفعل انصادر عن الملكة فهي تنتقص او تزول بالمرّة بطول الانقطاع عن الفعل كما يظهر ايضاً في العلم والفضيلة فواضح ان ملكة الفضيلة الخلقية تجعل الانسان مستعداً لانتخاب الوسط في الافعال والانفعالات فتنى لم يمارس الانسان ملكة انفضيلة لتعديل انفعالاته وافعاله تحتم صدور كثير من الانفعالات والافعال على خلاف مقتضى الفضيلة عن ميل الشوق الحسي وغيره مما يحرك في الخارج . فانفضيلة اذن تفسد او تنقص بانقطاع الفعل . وكذا يقال ايضاً في الملكات العقلية التي بها يحصل للانسان استعداداً لان يحكم حكماً مستقيماً على ما يقع في تصويره فاذا متى انقطع الانسان عن ممارسة الملكة العقلية نشأت عنده تصورات اجنبية وربما افضت به الى عكس ذلك بحيث انه اذا لم تستأصل او تردع على نحو ما هذه التصورات بكثرة ممارسة الملكة العقلية يصير الانسان اقل استعداداً لان يحكم حكماً مستقيماً وربما صار مستعداً بالكيفية لعكس ذلك وهكذا كانت الملكة العقلية تنتقص او تفسد ايضاً بالانقطاع عن الفعل اذا اجيب على الاول بان الحرارة ايضاً تفسد بالانقطاع عن التسخين اذا ازداد بذلك البرد الذي هو مفسد للحرارة

وعلى الثاني بان الانقطاع عن الفعل محرك الى الفساد او الانتقاص من حيث يزيل المانع كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الجزء العقلي من النفس هو في حد ذاته اعلى من الزمان واما الجزء الحسي نخاضع للزمان ولذلك يتغير بمرور الزمان من جهة انفعالات الجزء الشوقي ومن جهة القوى الادراكية ايضاً ومن ثم قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٧ « ان زمان علة النسيان »

البحث الرابع والخمسون

في تمايز الملكات — وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الملكات والبحث في ذلك بدور على أربع مسائل — ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة — ٢ في ان الملكات هل لتمايز بحسب الموضوعات — ٣ في انها هل لتمايز بحسب الخير والشر — ٤ في ان الملكة الواحدة هل لتقوم من ملكات كثيرة

الفصل الاول

هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه لا يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة لان الشئين المتمايزين بشي واحد بعينه اذا تكثرا اخدهما تكثرا الآخر ايضاً . والقوى والملكات تمايز بشي واحد بعينه اي بالافعال والموضوعات فهي اذن تكثر على السواء . فيمتنع اذن وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة ٢ وايضاً ان القوة قدرة بسيطة . ولا يجوز ان يكون في محل واحد بسيط اعراض مختلفة لان المثل هو علة المرض والواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد في ما يظهر . فاذا لا يجوز ان يكون في قوة واحدة ملكات كثيرة ٣ وايضاً كما ان الجسم يتصور بالشكل كذلك القوة تتصور بالملكة . ولا يجوز ان يتصور الجسم الواحد باشكل مختلفة معاً . فاذا كذلك لا يجوز ان تتصور القوة الواحدة بملكات مختلفة معاً . فاذا لا يجوز اجتماع ملكات كثيرة في قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان العقل قوة واحدة ويوجد فيه مع ذلك ملكات علوم مختلفة

والجواب ان يقال قد مر في مب ٤٩ ف ٤ ان الملكات استعدادات في موجود بالقوة لشيء اما للطبيعة واما لفعل الطبيعة او لغايتها فالملكات التي هي استعدادات

للطبيعة لامراء انه يجوز اجتماع كثير منها في محل واحد لجواز ان تؤخذ على
انحاء مختلفة اجزاء المحل الواحد التي بحسب استعداداتها تُعتبر الملكات كما انه
اذا أُخذ من اجزاء البدن الانساني الاخلاط باعتبار استعدادها الملائم للطبيعة
الانسانية فذلك ملكة او حال الصحة واذا أُخذت الاجزاء المتشابهة كالاغصاب
والعظام واللحوم فان استعدادها بالنسبة الى الطبيعة هو القوة او الضعف واذا
أُخذت الجوارح كاليد والرجل ونحوها فان استعدادها الملائم للطبيعة هو الجمال
وهكذا يكون في واحد بعينه ملكات او احوال كثيرة . واذا كان الكلام على
الملكات التي هي استعدادات للافعال والتي هي خاصة بالقوى فلا يمنع ايضاً
وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة وتحقيق ذلك ان محل الملكة هو القوة
الانفعالية كما مر في م ب ٥١ ف ٢ لان القوة التي هي فعلية فقط ليست محلاً
للملكة كما يتضح مما مر هناك . ونسبة القوة الانفعالية الى فعل معين من نوع واحد
كنسبة المادة الى الصورة لانه كما ان المادة تتعين الى صورة واحدة بفعل واحد
كذلك القوة الانفعالية تتعين بحقيقة الموضوع الواحد الفعلي الى فعل واحد بالنوع
وعلى هذا فكما يجوز تحريك موضوعات كثيرة لقوة واحدة انفعالية كذلك
يجوز ان تكون قوة واحدة انفعالية محلاً لافعال او كمالات مختلفة بالنوع . والملكات
كيفية او صور حالة في القوة تميل بها القوة الى افعال معينة بالنوع فاذا
يجوز ان يكون لقوة واحدة ملكات كثيرة كما يجوز ان يكون لها افعال
مختلفة بالنوع

اذا اجيب على الاول بانه كما ان اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية انما
يكون بالصورة واختلاف الاجناس انما يكون بالمادة على ما في الالهيات ك ٥ م ٣٣
اذ انما يختلف بالجنس ما كان مختلفاً بالمادة كذلك ايضاً يتميز بالقوى باختلاف
الموضوعات بالجنس ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ « الاشياء

المتغايرة بالجنس تتعلق بها قوى نفسانية متغايرة ايضاً « واختلاف الموضوعات بالنوع يفعل اختلاف الافعال بالنوع وهكذا يفعل اختلاف الملكات . وكل ما اختلف بالجنس فهو مختلف بالنوع ايضاً ولا يعكس ولذا كان للقوى المختلفة افعال مختلفة بالنوع وملكات مختلفة وليس يجب ان تكون الملكات المختلفة في قوى مختلفة بل يجوز ان تكون ملكات كثيرة في قوة واحدة وكما يوجد اجناس للاجناس وانواع للانواع كذلك يجوز ان يكون للملكات والقوى انواع مختلفة

وعلى الثاني بان القوة وان كانت بسيطة بالماهية لكنها متكررة بالقدرة من حيث انها تناول افعالاً كثيرة متغايرة بالنوع فلا يمتنع اذن ان يكون في قوة واحدة ملكات كثيرة متغايرة بالنوع

وعلى الثالث بان الجسم يتصور بالشكل على انه منتهاه والمملكة ليست منتهى القوة بل هي استعداد للفعل الذي هو منتهاهها الأقصى ولذلك يتبع اجتماع افعال كثيرة لقوة واحدة اللهم الا ان يكون احدها مندرجاً تحت الاخر كما لا يجوز ان يجمع لجسم واحد اشكال كثيرة ما لم يكن احدها مندرجاً في الآخر كاندراج المثلث في المربع اذ لا يقدر العقل ان يعقل بالفعل اموراً كثيرة معاً ولكنه يقدر ان يعلم بالمملكة اموراً كثيرة معاً

الفصل الثاني

في ان الملكات هل تمتاز بالموضوعات

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات لا تمتاز بالموضوعات فان المتضادات متغايرة بالنوع . ومملكة العلم الواحدة تتعلق بالمتضادات كعلم الطب بالصحيح والسقيم . فالملكات اذن لا تمتاز بالموضوعات المتغايرة بالنوع

٢ وايضاً ان للعلوم المختلفة ملكات مختلفة . والمعلوم الواحد بعينه يرجع الى علوم مختلفة كما ان كلاً من الطبيعي والفلكي يبرهن على كون الارض كرية على

ما في الطبيعيات لك ١٧م ٢٠ فالملكات اذن لا تمتاز بالموضوعات
 ٣ وايضاً ان للفعل الواحد موضوعاً واحداً . والفعل الواحد يجوز ان يرجع
 الى ملكات مختلفة من الفضائل اذا جاز ان يقصده غايات مختلفة كاعطاء
 انسان مالا فانه اذا كان لوجه الله رجع الى المحبة واذا كان لوفاء الدين رجع الى
 العدل . فاذا كذلك الموضوع الواحد يجوز ان يرجع الى ملكات مختلفة .
 فالملكات اذن لا تتغير بتغير الموضوعات
 لكن يعارض ذلك ان الافعال تتغير بالنوع بحسب تغير الموضوعات كما مر
 في م ب ا ف ٣ وم ب ١٨ ف ٢ . والملكات استعدادات للافعال . فالملكات اذن
 تمتاز ايضاً بحسب تغير الموضوعات
 والجواب ان يقال ان الملكة صورة وملمكة فاذا تمتاز الملكات بالنوع يجوز اعتباره
 اما بحسب الوجه العام الذي به تمتاز الصور بالنوع او باعتبار الوجه الخاص الذي
 به تمتاز الملكات . فالصور تمتاز بحسب اختلاف المبادئ الفعلية لان كل فاعل
 يفعل ما يشبهه بالنوع . والملكة تفيد نسبة الى شيء وجميع الاشياء التي يقال
 بالقياس الى شيء تمتاز بتمايز الاشياء التي يقال بالقياس اليها والملكة استعداد
 لا مريد للطبيعة وللعمل اللاحق للطبيعة . فلي هذا تمايز الملكات بالنوع بحسب
 ثلاثة امور اولاً بحسب المبادئ الفعلية لتلك الاستعدادات وثانياً بحسب الطبيعة
 وثالثاً بحسب الموضوعات المتغايرة بالنوع كما سبأني بيانه قريباً
 اذا اجيب على الاول بان تمايز القوى او الملكات ايضاً لا يجب ان يعتبر فيه
 الموضوع من جهة مادته بل من جهة حقيقته المختلفة بالنوع او بالجنس ايضاً على
 ان المتضادات وان تغايرت نوعاً بتغير الاشياء الخارجة الا ان وجه معرفة كل
 منها واحد لان احدها يدرك بالآخر ولذلك فهي من حيث تنفق في حقيقة
 المدرك الواحدة ترجع الى الملكة الادراكية الواحدة

وعلى الثاني بان الطبيعي يبرهن على كون الارض كريةً بمقدار اوسط غير الحد الاوسط الذي يبرهن به الفلكي على ذلك فان الفلكي يبرهن على ذلك بمقدور وسطى رياضية كاشكال الكسوفات او نحوها والطبيعي يبرهن عليه بمقدار اوسط طبيعي بحركة الاجسام الثقيلة نحو الحد الاوسط او نحو ذلك . وقوة البرهان الذي هو «القياس المفيد العلم» على ما في كتاب البرهان ١م ٥ تتوقف كلها على الحد الاوسط ولذلك كانت الحدود الوسطى المختلفة بمثابة مبادئ فعلية مختلفة تختلف بحسبها ملكات العلوم وعلى الثالث بان الغاية في المفعولات كالمبدأ في البرهانيات كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢م ٨٩ ولذلك كانت الفضائل تتغير بتغير الغايات كما تتغير بتغير المبادئ الفعلية . وايضاً فالغايات هي موضوعات الافعال الباطنة التي هي اخصر شيء بالفضائل كما يظهر مما مر في مب ١٩ ف ٢١

الفصل الثالث

في ان الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر

يُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكات لا تتمايز بحسب الخير والشر فان الخير والشر ضدان . والاضداد تتعلق بها ملكة واحدة كما تقدم في الفصل الآنف . فالملكات اذن لا تتمايز بحسب الخير والشر

٢ وايضاً ان الخير مساوق للوجود فاذا لعموم في جميع الاشياء لا يمكن جعله فصلاً لنوع كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٦٦ . وكذلك الشر ايضاً لكونه عدماً وليس موجوداً لا يجوز ان يكون فصلاً للموجود . فاذا امتنع تمايز الملكات بالنوع بحسب الخير والشر

٣ وايضاً يجوز ان يكون في موضوع واحد ملكات قبيحة مختلفة كالفجور والخمود في الشهوة وملكات حسنة متكررة كالفضيلة البشرية والفضيلة العلوية اي الالهية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ . فالملكات اذن

لا تميز بحسب الخير والشر

لكن يمرض ذلك ان الملكة الحسنة تضاد الملكة القبيحة كما تضاد الفضيلة الرذيلة . والمتضادات متغايرة بالنوع . فالملكات اذن تتفاير بالنوع بحسب تغاير الخير والشر

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تميز بالنوع لا بحسب الموضوعات والمبادئ الفعلية فقط بل بحسب الطبيعة ايضاً وهذا يحدث على نحوين فيحدث اولاً بحسب الملاءمة للطبيعة او بحسب المنافرة لها ايضاً وهذا الوجه تميز بالنوع الملكة الحسنة والقبيحة . فان المراد بالملكة الحسنة ما يستعد بها لفعل ملائم لطبيعة الفاعل وبالملكة القبيحة ما يستعد بها لفعل منافر للطبيعة كما ان افعال الفضائل تلائم الطبيعة الانسانية لمطابقتها العقل وافعال الرذائل تنافر الطبيعة الانسانية لمنافاتها العقل وبذلك يتضح ان الملكات تميز بالنوع بحسب تميز الخير والشر ويحدث ثانياً من حيث يستعد باحدى الملكات لفعل ملائم لطبيعة سافلة وبالأخرى لفعل ملائم لطبيعة عالية وعلى هذا فالفضيلة الانسانية التي يستعد بها لفعل ملائم للطبيعة الانسانية تمتاز عن الفضيلة الالهية او العلوية التي يستعد بها لفعل ملائم لطبيعة عالية

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يتعلق بالاضداد ملكة واحدة باعتبار اتفاق الاضداد في حقيقة واحدة لكنه لا يجوز اصلاً ان تكون الملكات المتضادة متحدة بالنوع لان تضاد الملكات انما يكون بحسب تضاد الحقائق . وهكذا فالملكات تميز بحسب الخير والشر من حيث ان احداها حسنة والاخرى قبيحة لا من حيث تتعلق احداها بالخير والاخرى بالشر

وعلى الثاني بان الخير العام في كل موجود لا يكون فصلاً مقوماً لنوع ملكة بل انما يكون كذلك خيراً خاص باعتبار ملاءمته لطبيعة معينة اية الطبيعة

الانسانية . وكذلك ايضا الشر الذي هو فصل مقوم للملكة ليس عدماً محضاً
والكنه شيء خاص منافر لطبيعة معينة

وعلى الثالث بان الملكات الحسنة المتكثرة المتعلقة بواحد بعينه تمتاز بالنوع
بتمايز الطبائع التي تلائمها على ما تقدم في جرم الفصل والملكات القبيحة المتكثرة
المتعلقة بفعل شيء واحد بعينه تمتاز بحسب اختلاف منافرتها لمقتضى الطبيعة
كما ان الفضيلة الواحدة يضادها رذائل مختلفة متعاقبة بموضوع واحد بعينه

الفصل الرابع

في ان الشئ الواحد هل تقوم من ملكات كثيرة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملكة الواحدة تقوم من ملكات
كثيرة لان ما لا يتم تكوُّنه دفعة بل تدريجياً يظهر انه يتقوم من اجزاء كثيرة .
وتكوُّن الملكة لا يحصل دفعة بل تدريجياً من افعال متكررة كما مر في م ٥١
ف ٣ . فالملكة الواحدة اذن تقوم من ملكات كثيرة

٢ وايضاً ان الكل ينقوم من الاجزاء . والملكة الواحدة يجعل لها اجزاء متكررة
فقد جعل توليوس اجزاء كثيرة للشجاعة والعفة وسائر الفضائل . فالملكة الواحدة
اذن تقوم من ملكات كثيرة

٣ وايضاً يجوز ان يحصل العلم بنتيجة واحدة فقط بالفعل وبالملكة . ونتائج
كثيرة ترجع الى علم واحد باسره كعلم المساحة او الحساب . فالملكة الواحدة
اذن تقوم من ملكات كثيرة

لكن يعارض ذلك ان الملكة لكونها كيفية هي صورة بسيطة . وليس شيء
بسيط يتقوم من كثير . فالملكة الواحدة اذن لا تقوم من ملكات كثيرة
والجواب ان يقال ان الملكة التي يقال بالقياس الى الفعل وهي التي عليها كلامنا
الآن بالاختصاص هي كمال للقوة وكل كمال فانه معادل لما هو كمال له ومن ثم فكما

ان القوة لكونها واحدة تناول اموراً كثيرة باعتبار اتفاقها في واحد اي في ما في موضوعها من حقيقة عامة كذلك الملكة ايضاً تناول اموراً كثيرة باعتبار نسبتها الى واحد اي الى ما في الموضوع من حقيقة واحدة خاصة او الى طبيعة واحدة او مبدأ واحد كما يتضح مما تقدم في ف ٢ فاذا اعتبرنا الملكة من جهة ما تناولته نجد فيها نوعاً من الكثرة الا انه لما كانت تلك الكثرة متجهة الى واحد وهو الذي تعلق به الملكة اصالة كانت الملكة كيفية ساذجة غير متقومة من ملكات كثيرة ولو تناولت اموراً كثيرة لان الملكة الواحدة لا تعلق بامور كثيرة الا بالقياس الى واحد وهو الذي منه تستمد الوحدة

اذا اوجب على الاول بان التدرج في تكون الملكة ليس ينشأ عن تكوّن جزء منها بعد جزء بل عن كون المحل لا تحصل له الا تلك الحال الراسخة والعسرة الزوال وعن كونها تتبدى ان توجد اولاً في المحل على وجه ناقص ثم تستكمل يسيراً يسيراً كما هو الحال في سائر الكيفيات ايضاً

وعلى الثاني بان الاجزاء التي تجعل لكلٍ من امات الفضائل ليست اجزاء متممة اي اركاناً يقوم عنها الكل بل اجزاء محلية او قويّة كما سيأتي بيانه في مب ٥٧ ف ٦ وفي ثا ٠ ثا ٠ مب ٤٨

وعلى الثالث بان من يكتسب في علم ما يبرهان العلم بنتيجة واحدة تحصل عنده ملكة ولكن على وجه ناقص فتى اكتسب يبرهان آخر العلم بنتيجة اخرى لا تحصل عنده ملكة اخرى بل ان الملكة السابقة تصير اكل لتناولها اموراً أكثر لان النتائج والبراهين المختصة بعلم واحد مترتبة بينها واحدها متفرع على الآخر .

المبحث الخامس والخمسون

في الفضائل باعتبار ماهياتها — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملكات على وجه الخصوص ولكون الملكات تتميز بالخير والشر كما تقدم في المبحث الآنف ف ٣ يجب الكلام أولاً على الملكات الحسنة التي هي الفضائل وما يتعلق بها وهو المواهب والسعادات والثار وثانياً على الملكات القبيحة وهي الذنوب والخطايا. أما الفضائل فيبحث فيها عن خمسة الأول ماهية الفضيلة والثاني محلها والثالث قسمة الفضائل والرابع علة الفضيلة والخامس بعض خاصياتها. أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في أن الفضيلة الانسانية هل هي ملكة — ٢ هل هي ملكة فعلية — ٣ هل هي ملكة حسنة — ٤ في حدة الفضيلة

الفصل الأول

في أن الفضيلة الانسانية هل هي ملكة

يُنحطُّ الى الاول بان يقال: يظهر أن الفضيلة الانسانية ليست ملكة لان الفضيلة هي « منتهى القوة » كما في كتاب السماء م ١١٦. ومنتهى كل شيء إنما يرجع الى الجنس الذي هو منتهاه كما ترجع النقطة الى جنس الخط. فالفضيلة اذن ترجع الى جنس القوة وليس الى جنس الملكة ٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ٦ وكتاب الرجوع ا ب ٩ « الفضيلة حسن استعمال الاختيار » واستعمال الاختيار فعل. فالفضيلة اذن ليست ملكة بل فعلاً

٣ وايضاً لا نستحق ثواباً بالملكات بل بالافعال والآلاستحق الانسان الثواب دائماً حتى حين نومه. والفضائل نستحق بها ثواباً. فهي اذن ليست ملكات بل افعالاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب آداب الكهنة ب ١٥ « الفضيلة هي ترتيب المحبة » وفي كتاب ٨٣ م ب ٣٠ « الترتيب الذي يقال له فضيلة هو التمتع

بما ينبغي التمتع به واستعمال ما ينبغي استعماله « والترتيب يدل على فعل أو إضافة .
فالفضيلة إذن ليست ملكة بل فعلاً أو إضافة

هـ وايضاً كما يوجد فضائل انسانية كذلك يوجد فضائل طبيعية . والفضائل الطبيعية ليست ملكات بل قوى . فاذاً كذلك الفضائل الانسانية ايضاً
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والفضيلة ملكتين في باب الكيف من المقولات

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل على كمال للقوة فان كمال كل شيء
يُعتبر على الخصوص بالقياس الى غايته وغاية القوة هي الفعل ولذلك انما توصف
القوة بالكمال متى ترجحت الى فعلها . ومن القوى ما هي مترجمة من نفسها
الى افعالها كالقوى الطبيعية الفعلية ولذلك يقال لها في انفسها فضائل . واما
القوى النطقية التي هي خاصة بالانسان فليست مترجمة الى واحد بل تتعلق
بكثير دون ترجيح وانما نترجم الى الافعال بالملكات كما يتضح مما تقدم في
مب ٤٩ ف ٣ ولذا كانت الفضائل الانسانية ملكات

اذا اوجب على الاول بان الفضيلة قد تُطلق على ما يتعلق به وهو موضوعها
او فعلها كما قد يُطلق الايمان احياناً على ما يُصدق واحياناً على نفس التصديق
واحياناً على الملكة التي بها يحصل التصديق بشيء فاذاً متى قيل ان الفضيلة
هي مُنتهى القوة كان المراد بالفضيلة موضوع الفضيلة لان غاية ما تبلغ اليه القوة
هو الذي يُقدر به الفضيلة كما لو استطاع انسان حمل مئة رطل لا اكثر فقدرت
قدرته باعتبار مئة رطل لا باعتبار ستين رطلاً . وانما ينهض هذا الاعتراض لو
كانت الفضيلة باعتبار ماهيتها مُنتهى القوة

وعلى الثاني بان حسن استعمال الاختيار يقال له فضيلة بنفس الاعتبار الذي
نقال به الفضيلة اي لانه ما يتعلق به الفضيلة على انه فعلها اذ ليس فعل الفضيلة

شيئاً سوى حسن استعمال الاختيار

وعلى الثالث بأنه يقال انا نستحق بشيء ثواباً على نحوين أولاً على ان ذلك الشيء هو نفس الاستحقاق على حد قولنا نركض بالركض وبهذا المعنى نستحق بالافعال وثانياً على ان ذلك الشيء مبدأ الاستحقاق على حد قولنا نركض بالقوة المحركة وبهذا المعنى يقال انا نستحق الثواب بالفضائل وبالملكات

وعلى الرابع بان الفضيلة يقال لها ترتيب المحبة بمعنى انه غاية الفضيلة اذ انما تنظم فيها المحبة بالفضيلة

وعلى الخامس بان القوى الطبيعية مترجمة من انفسها الى واحد بخلاف القوى النطقية فليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة فعلية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكة فعلية فقد قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك٤ ان « الفضيلة للنفس بمنزلة الصحة والجمال للبدن » وليس الصحة والجمال ملكتين فعليتين فكذا الفضيلة ايضاً

٢ وايضاً ان الاشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فضيلة متجهة الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً كما يتضح من قول الفيلسوف في كتاب السماء ١ « ان لبعض الاشياء قدرة على ان توجد دائماً ول بعضها قدرة لا على ان توجد دائماً بل في زمان معين » والفضيلة الانسانية في النطقيات بمنزلة الفضيلة الطبيعية في الطبيعيات فالفضيلة الانسانية اذن ليست متجهة الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً .

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٧م ١٧ ان الفضيلة هي « استعداد الكامل للافضل » والافضل الذي يجب ان يستعد له الانسان بالفضيلة هو الله

الذي تستعد له النفس بالتشبه به على ما اثبتناه وغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة
ب ٣ و ٦ و ١٤ . فيظهر من ثمة ان المراد بالفضيلة كَيْفِيَّة في النفس يقال بالقياس
الى الله على كونها مشبهة به لا بالقياس الى الفعل . فهي اذن ليست ملكة فعلية
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « فضيلة كل شيء
ما تجعل فعله حسناً »

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل بمجرد لفظها على كمال في القوة كما تقدم
في الفصل الآنف . ولكون القوة قوتين اي قوة الى الوجود وقوة الى الفعل
يقال لكلال كليهما فضيلة . غير ان القوة الى الوجود هي من جهة الهيولى التي
هي موجود بالقوة والقوة الى الفعل هي من جهة الصورة التي هي مبدأ الفعل اذ
انما « يفعل كل شيء من حيث هو بالفعل » والبدن في تركيب الانسان هو
بمنزلة الهيولى والنفس بمنزلة الصورة . اما البدن فالانسان يشارك فيه سائر الحيوانات
ومثله في ذلك القوى المشتركة بين النفس والبدن وانما ينفرد الانسان بتلك
القوى التي هي خاصة بالنفس وهي القوى الناطقة ولذلك فالفضيلة الانسانية
التي عليها كلامنا لا يمكن اختصاصها بالبدن بل انما تخص بما هو خاص بالنفس
فقط ومن ثمة فالفضيلة الانسانية لا تفيد نسبة الى الوجود بل الى الفعل ولذلك
كان من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكة فعلية

اذا اجيب على الاول بان طريقة الفعل تتبع حال الفاعل لان كل فاعل انما
يفعل ما يشبهه ولذا لما كانت الفضيلة مبدأ لفعل ما وجب ان يوجد في الفاعل
وجوداً سابقاً بحسب الفضيلة حال مشابهة لها . والفضيلة تفعل فعلاً مرتباً ولذلك
كانت الفضيلة نفسها حالاً مرتبة في النفس اي باعتبار ان قواها الخاصة مرتبة
نوعاً ما بينها وبالقياس الى ما هو خارج عنها ولذا فالفضيلة من حيث هي حال
ملائمة للنفس تشبه الصحة والجمال اللذين هما حالان مطابقتان لمقتضى البدن

لكه لا يتنى بذلك كون الفضيلة مبدأ للفعل
وعلى الثاني بان الفضيلة المتجهة الى الوجود ليست خاصة بالانسان بل انما
يختص به الفضيلة المتجهة الى افعال العقل التي هي خاصة بالانسان
وعلى الثالث بانه لما كان جوهر الله هو فعله كان اعظم شبه للانسان بالله في
فعله ما ولذلك كانت السعادة او النبطة التي بها يكون الانسان اشده شبهاً بالله
والتي هي غاية الحياة البشرية قائمة بالفعل كما مر في مب ٣ ف ٢

الفصل الثالث

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة سالحة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة ان تكون
ملكة سالحة فان الخطيئة تُعتبر دائماً شراً وهي ايضاً لها فضيلة ^(١) كقوله في
١ كور ١٥ : ٥٦ « قوة الخطيئة هي الشريعة » فاذا ليست الفضيلة دائماً ملكة سالحة
٢ وايضاً ان الفضيلة اي القدرة بازاء القوة والقوة لا تتعلق بالخير فقط بل
بالشر ايضاً كقوله في اش ٢٢ : ٥ « ويل للذين هم جبابرة في شرب الخمر وذوو
بأس في مزج المسكر » فاذا الفضيلة ايضاً تتعلق بالخير والشر
٣ وايضاً قال الرسول في ٢ كور ١٢ : ٩ « قوتي تكمل بالضعف » والضعف
شرٌّ فالفضيلة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٦
« ليس احد يشك في ان الفضيلة تجعل النفس في غاية الصلاح » وقول الفيلسوف
في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً »
والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل على كمال القوة كما تقدم في ف ١ ولذا
كانت فضيلة كل شيء تُقدر بغاية ما تبلغ اليه قوته كما في كتاب السماء ١ م

(١) المراد بالفضيلة هنا ما يشمل القدرة والقوة ايضاً

١١٦ . وغاية ما تبلغ اليه كل قوة يجب ان تكون حسنة لان كل شرٍ يدل على نقصٍ ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ق ٤ م ٢٢ « كل شر فانه ضعيف » ولذا يجب ان يقال فضيلة كل شيء بالقياس الى الخير . وعلى هذا فالفضيلة الانسانية التي هي ملكة فعلية هي ملكة صالحة وفاعلة الخير اذا اجيب على الاول بان الاشرار يوصفون بالحسن مجازاً كما يوصفون بالكمال فيقال لصٌ كامل ولصٌ حسن كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢١ . وعلى هذا النحو ايضاً يوصفون بالفضيلة مجازاً وبهذا الاعتبار يقال ان قوة الخطيئة الشريفة اي من حيث ان الخطيئة تجرد في الشريعة سبيلاً الى ازديادها وبلوغها على نحو ما الى غاية قوتها

وعلى الثاني بان شر السكر والافراط في شرب الخمر قائم في نقص ترتيب العقل وقد يتفق ان يوجد مع نقص العقل قوة سافلة كاملة الى ما هو من جنسها ولو كان في ذلك ما ينافر العقل او يُخلُّ بترتيبه . وكما هذه القوة بسبب ما يقارنه من نقص العقل لا يجوز ان يقال له فضيلة انسانية

وعلى الثالث بانه كلما كان العقل اقدر على غلبة او تحمل ضعف البدن والاجزاء السافلة ظهر انه اكمل ولذلك يقال ان القوة الانسانية التي تُسند الى العقل تكمل بالضعف اي بضعف البدن والاجزاء السافلة لا بضعف العقل

الفصل الرابع

في ان الحد الذي يؤمل للفضيلة هل هو مستقيم

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحد الذي يُجمل عادة للفضيلة وهو كونها « كيفية ذهنية صالحة بها تستقيم السيرة ولا يستعملها احد بسوء ويفعلها الله فينا بدوننا » غير مستقيم لان الفضيلة هي صلاح الانسان اذ انها هي التي تجعل صاحبها صالحاً . وليس يقال صلاحٌ صالح كما لا يقال ايضاً يايض .

فما يقال اذن من ان الفضيلة كيفية صالحة غير مستقيم
٢ وايضاً ليس فصلٌ اعمٌ من جنسه لكونه مقسماً له . والخير والصلاح اعم
من الكيفية لانه يساوق الموجود . فلا يجب اذن اخذه في حد الفضيلة على انه
فصلٌ للكيفية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ « ما يوجد اولاً
فيما وهو غير مشترك بيننا وبين الحيوانات العجم فهو يرجع الى الذهن » ومن
الفضائل ما يختص بالاجزاء الغير الناطقة كما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٣
ب ١٠ . فاذاً ليس كل فضيلة كيفية ذهنية صالحة

٤ وايضاً يظهر ان الاستقامة ترجع الى العدالة ولذلك يقال مستقيم لمن يقال
له عادل . والعدالة نوعٌ من الفضيلة . فلا يصح اذن اخذ الاستقامة في حد
الفضيلة في قولهم « بها تستقيم السيرة »

٥ وايضاً كل من يعجب بامرٍ فانه يستعمله بسوء . وكثيرون يعجبون بالفضيلة
فقد قال اوغسطينوس في قانونه « العجب ينث سته في الافعال الصالحة ايضاً
حتى يذهب باستحقاقها » فغير صحيح اذن ان ليس احدٌ يستعمل الفضيلة بسوء
٦ وايضاً ان الانسان يتبرر بالفضيلة وقد قال اوغسطينوس في كلامه على
آية يوحنا « واعظم من هذه يعمل » ما نصه « الذي ابدعك بدونك لا يبررك
بدونك » فقولهم اذن ان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا غير صحيح .

لكن يعارض ذلك نصٌ اوغسطينوس الذي من كلامه أخذ الحد المتقدم ذكره
والجواب ان يقال ان هذا الحد جامع لحقيقة الفضيلة كلها على وجه كامل
فان الحقيقة الكاملة لكل شيء تؤخذ من جميع علله . والحد المتقدم ذكره شامل
لجميع علل الفضيلة فان العلة الصورية للفضيلة ولغيرها ايأ كان تؤخذ من الجنس
والفصل وهي مأخوذة هنا في قوله كيفية صالحة فان الكيفية جنس للفضيلة

والصالح فصل لها الا انه لو أخذت الملكة التي هي الجنس القريب للفضيلة مكان
الكيفية لكان الحد انسب . ثم ان الفضيلة ليس لها المادة التي منها كما ليس لغيرها
من العوارض بل انما لها المادة التي اليها والمادة التي فيها اي المحل . والمادة التي
اليها هي موضوع الفضيلة ولم يمكن اخذه في الحد المذكور لان الفضيلة بتعريف
نوعها بالموضوع والمراد هنا حدّها بالاجمال ولذلك أخذ المحل مكان العلة المادية
في قوله كيفية ذهنية اي في الذهن . ثم ان غاية الفضيلة هي الفعل لكونها ملكة
فعلية لكن يجب ان يُعتبر ان من الملكات الفعلية ما يتعلق دائماً بالشر كملكات
الردائل ومنها ما يتعلق تارة بالخير وتارة بالشر كعقل الرأي بالحق والباطل .
والفضيلة ملكة تتعلق دائماً بالخير فتميزاً لها عما يتعلق دائماً بالشر قيل « بها
تستقيم السيرة » وتميزاً لها عما يتعلق تارة بالخير وتارة بالشر قيل « لا يستعملها
احد بسوء » ثم ان العلة الغاية للفضيلة المتفاضة المرادة في الحد المذكور هي الله
ولذلك قيل « يفعلها الله فينا بدرتنا » ولو ترك هذا القيد لكان ما بقي من الحد
عاماً في جميع الفضائل المكتسبة والمتفاضة

اذا اجيب على الاول بان اول ما يتصوره العقل هو الوجود ولذلك فكل ما
تصوره نصغه بكونه موجوداً وبالتالي بكونه واحداً وخبراً مما يساوق الوجود
ومن ثم نقول ان الذات موجود وواحدة وخيرة وان الوحدة موجود وواحدة
وخيرة ومثلها الخيرية ولا نقول ذلك في الصور الخاصة كالبياض والصحة اذ
ليس كل ما نتصوره يندرج في تصورنا تحت حقيقة الابيض والصحيح . الا انه
يجب ان يُعتبر انه كما يقال للعوارض والصور الغير القائمة بانفسها موجودات
لا لان لها وجوداً بل لان شيئاً بها موجود كذلك يقال لها خيرة او واحدة لا
بخيرية او وحدة اخرى بل لان شيئاً بها خير او واحد . فاذا كذلك الفضيلة
يقال لها خيرة او صالحة لان شيئاً بها صالح

وعلى الثاني بان الخير او الصلاح الذي يؤخذ في حد الفضيلة ليس مطلق الخير الذي هو مساوق للموجود واعم من الكيفية بل الخير الذهني الذي اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ مق ٢٢ « ان خير النفس هو مطابقة الشيء للذهن »

وعلى الثالث بان الفضيلة لا يجوز ان توجد في جزء غير ناطق من النفس الا باعتبار اشتراكه في النطق كما في الباب الاخير من ك ١ من الخلقبات . ولذلك كان النطق او الذهن هو المحل الخاص للفضيلة الانسانية

وعلى الرابع بان الاستقامة التي ترجع الى العدالة انما هي الاستقامة الخاصة المتعلقة بالاشياء الخارجة التي تدور عليها معاملات الانسان والتي هي موضوع العدالة الخاص كما سيأتي بيانه في مب ٦٠ ف ٣ وفي ثا ٠ ثا ٠ مب ٦٧ ف ١ و ٢٠١ . واما الاستقامة التي تفيد نسبة الى الغاية المقتضاة والى الشريعة الاخوية التي هي نظام الارادة الانسانية على ما مر في مب ١٩ ف ٤ فهي عامة لكل فضيلة

وعلى الخامس بانه يجوز ان يستعمل الانسان الفضيلة بسوء باعتبار كونها موضوعاً كما اذا تألم منها او كرهها او اعجب بها لكن لا باعتبار كونها مبداً للاستعمال بحيث يكون فعلها قبيحاً

وعلى السادس بان الفضيلة المفاضة تصدر فينا عن الله بدون فعلنا لكن لا بدون رضانا وعلى هذا المعنى يحمل قوله « يفعلها الله فينا بدوننا » واما ما يفعل بنا فلا يصدره الله فينا بدون فعلنا فانه يفعل في كل ارادة وطبيعة

المبحث السادس والخمسون

في محل الفضيلة — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الفضيلة والبحث في ذلك بدور على ست مسائل — ا في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية ووجودها في المحل — ٢ هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة

في قوى متكثرة — ٣ هل يجوز ان يكون العقل محلاً للفضيلة — ٤ هل يجوز ان تكون
الفضيلة والشهوانية محلاً لها — ٥ هل يجوز ان تكون القوى الادراكية الحية محلاً لها
— ٦ هل يجوز ان تكون الارادة محلاً لها

الفصل الأول

في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل .
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظر ان الفضيلة لا توجد في القوة النفسانية
وجودها في المحل فقد قال اوغسطينوس ان الفضيلة ما بها تستقيم الحياة .
والحياة ليست بقوة النفس بل بماهيتها . فالفضيلة اذن لا توجد في قوة النفس
بل في ماهيتها

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحنقيات ك ٢ ب ٦ « انفضيلة ما تجعل صاحبها
صالحاً وفعله حسناً » وكما ان قوام الفعل بالقوة كذلك قوام صاحب الفضيلة
بماهية النفس . فالفضيلة اذن ليست بقوة النفس اخص منها بماهيتها
٣ وايضاً ان القوة تجعل في النوع الثاني من الكيفية . والفضيلة كيفية كما مر
في البحث الآنف ف ٤ ومب ٤٩ ف ١ وليس للكيفية كيفية . فالفضيلة اذن
لا توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة هي متهى القوة كما في كتاب السما ١٠١٦ .
والمتهى يوجد في ما هو منتهاه . فالفضيلة اذن توجد في القوة النفسانية

والجواب ان يقال ان اختصاص الفضيلة بالقوة النفسانية يمكن بيانه من ثلاثة
اما اولاً فمن مجرد حقيقة الفضيلة لانها تدل على كمال القوة والكمال يحصل في
ما هو كمال له . واما ثانياً فمن كون الفضيلة ملكة فعلية كما مر في البحث السابق
ف ٢ وكل فعل فانه يصدر عن النفس بقوة ما . واما ثالثاً فمن كونها تزهيب
للافضل والافضل هو الغاية التي هي اما فعل الشيء او شيء مدرك بالفعل
الصادر عن القوة . فالفضيلة الانسانية اذن توجد في القوة النفسانية وجودها

في الحل

إذا اجيب على الاول بان الحيوة تطلق على معنيين فقد يراد بها أحياناً وجود المحي وبهذا المعنى ترجع الى ماهية النفس التي هي مبدأ الوجود الحي وقد يراد بها فعل المحي أي، السيرة وبهذا المعنى يقال ان الحيوة تستقيم بالفضيلة من حيث يفعل بها الانسان افعالاً مستقيمة

وعلى الثاني بان الخير اما غاية أو يقال بالقياس الى الغاية ولذلك لما كان خير الفاعل قائماً بالفعل كان ايضاً جعل الفضيلة المفاعل صالحاً يرجع الى الفعل وهكذا يرجع الى القوة

وعلى الثالث بانه يقال ان عرضاً يوجد في عرض آخر على انه محل له لا لأن العرض يستطيع بنفسه ان يكون محلاً لعرض آخر بل لانه محل في الجوهر بواسطة عرض آخر كحلول اللون في الجسم بواسطة السطح ولذلك يقال ان السطح محل للون وبهذا المعنى يقال ان القوة النفسانية محل للفضيلة

الفصل الثاني

في انه هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متباعدة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متكثرة فان المنكات تُعرف بالافعال . والفعل الواحد يصدر على انحاء مختلفة عن قوى مختلفة كما يصدر المشي عن العقل من حيث هو مدبر وعن الارادة من حيث هي محركة وعن القوة المحركة من حيث هي منفذة . فاذا كذلك يجوز ان توجد ملكة الفضيلة الواحدة في قوى متكثرة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحقائق ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها ثلاثة العلم والارادة وثبات الفعل . والعلم يرجع الى العقل والارادة ترجع الى قوة الارادة . فاذا يجوز ان توجد الفضيلة في قوى متكثرة

٣ وايضاً ان الحكمة في العقل لكونها « الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله » كما في الخلقيات كـ ٦ ب هـ وهي ايضاً في الارادة لانه يتمتع وجودها مع الارادة الفاسدة كما في الكتاب المذكور ب ١٢ ٠ فاذا يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوتين

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل ٠ ويمتنع قيام عرض واحد بمجال كثيرة ٠ فيمتنع اذن وجود الفضيلة الواحدة في قوى نفسانية متكثرة

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيئين على نحوين احدهما ان يكون في كليهما على السواء وعلى هذا يستحيل وجود فضيلة واحدة في قوتين لان تفاير القوى يعتبر بحسب تفاير الاحوال العامة في الموضوعات وتفاير الملكات يُعتبر بحسب تفاير الاحوال الخاصة ولذلك فحيث تتفاير القوى تتفاير الملكات ايضاً ولا يُعكس ٠ والثاني ان يكون فيها لا على السواء بل مع ترتبٍ وعلى هذا يجوز ان ترجع فضيلة واحدة الى قوى متكثرة فتكون في احداها بالاصالة وتصل الى القوى الأخرى بطريق الانتشار او بطريق التهيئة باعتبار ان احداها تحرك من الاخرى وان احداها تنفيذ من الاخرى

اذا اُجيب على الاول بان الفعل الواحد لا يجوز ان يرجع الى قوى مختلفة على السواء وباتحاد الرتبة بل باختلاف الاعتبارات واختلاف الرتبة

وعلى الثاني بان العلم يشترط للفضيلة الخلقية من حيث ان الفضيلة الخلقية تفعل على مقتضى العقل المستقيم واما من جهة ماهيتها فهي قائمة بالقوة الشوقية وعلى الثالث بان الحكمة توجد حقيقة في العقل على انه محلها لكنها لا بد لها من استقامة الارادة باعتبار كونها مبدأ لها كما سيأتي في الفصل التالي

وفي مب ٥٧ ف ٤

الفصل الثالث

في ان العقل بل يجوز ان يكون محلاً للفضيلة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس محلاً للفضيلة فقد قال
اوغسطينوس في كتاب آداب الكنياسة ب ٥ « كل فضيلة فهي محبة » ومحل
المحبة ليس العقل بل القوة الشوقية فقط . فالعقل اذن ليس محلاً للفضيلة
٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بالخير كما يتضح مما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ والخير
ليس موضوعاً للعقل بل للقوة الشوقية . فمحل الفضيلة اذن ليس العقل بل
القوة الشوقية

٣ وايضاً ان الفضيلة « هي التي تجعل صاحبها صالحاً » كما قال الفيلسوف في
الحاقيات ك ٢ ب ٦ . والملكة المكلمة العقل لا تجعل صاحبها صالحاً اذ ليس يقال
للانسان صالح بسبب العلم او الصناعة . فالعقل اذن ليس محلاً للفضيلة
لكن يعارض ذلك ان الذهن هو اخص ما يطاق عليه العقل . ومحل الفضيلة
هو الذهن كما يظهر من حد الفضيلة الذي تقدم ذكره في البحث الآنف ف ٤ .
فالعقل اذن محل للفضيلة

والجواب ان يقال قد تقدم في الموضع المذكور ان الفضيلة ملكة يستعملها
الانسان في الخير . والملكة تتعلق بالفعل الحسن على نحوين اولاً من حيث يحصل
بها للانسان قوة على الفعل الحسن كما يحصل له بعلم النحو قوة على اجتذاب الخطا في
الكلام الا ان علم النحو لا يعصم الانسان دائماً بالفعل عن الخطا في كلامه فقد يرتكب
الناحي العجبة او اللعن في الكلام وقس عليه سائر العلوم والفنون وثانياً من حيث ان
الملكة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تجعل صاحبها يحسن استعمال القوة
ايضاً كالعدالة فانها لا تجعل صاحبها ذا ارادة مستعدة لفعل العدل فقط بل تجعله
يضاً ان يفعل بعدل . ولأن الخير على مثال الموجود ايضاً لا يقال له شيء مطلقاً

باعتبار ما بالقوة بل باعتبار ما بالفعل يقال للانسان مطلقاً باعتبار هذه الملكات انه
 خَيْرٌ ويفعل الخير لكونه عادلاً أو عفيفاً مثلاً وقس على ذلك ما يشبهه . ولأن الفضيلة
 هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً يقال لهذه الملكات بوجه الاطلاق فضائل
 لانها تجعل الفعل حسناً بالفعل وصاحبها صالحاً بالاطلاق . واما الملكات الاولى
 فلا يقال لها بالاطلاق فضائل لانها لا تجعل الفعل حسناً الا بقوة ما ولا تجعل
 صاحبها صالحاً بالاطلاق اذ لا يقال لانسان انه صالح مطلقاً من حيث هو
 عالم أو صانع بل انما يقال له صالح من وجه كأن يقال له ناسج جيد أو صالح
 وصانع جيد ولهذا كان كثيراً ما يرد العلم والفن قسيمين للفضيلة وربما قيل
 لكلٍ منهما فضيلة . اذا تقرر ذلك فمحل الملكة التي يقال لها فضيلة من وجه
 يجوز ان يكون العقل وليس العقل العملي فقط بل العقل النظري ايضاً بمحل
 عن كل نسبة الى الارادة فهكذا الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٣ جعل العلم
 والحكمة والفهم والصناعة ايضاً فضائل عقلية ومحل الملكة التي يقال لها فضيلة مطلقاً
 لا يجوز ان يكون سوى الارادة او قوة اخرى باعتبار كونها متحركة من الارادة
 وتحقيق ذلك ان الارادة تحرك سائر القوى الأخر التي هي ناطقة على نحو
 ما الى افعالها كما مر في مب ١٩ ف ١ ولذلك فكون الانسان يفعل خيراً بالفعل
 انما يحدث من طريق ان له ارادة سالحة وعلى هذا فالفضيلة التي تحمل على فعل
 الخير بالفعل وليس بالقوة فقط يجب ان تكون اما في الارادة او في قوة اخرى
 باعتبار كونها متحركة من الارادة وقد يحدث ان يتحرك العقل من الارادة كما
 يتحرك منها سائر القوى اذ انما يلاحظ ملاحظاً شديداً بالفعل لانه يريد ذلك
 ولذلك فالعقل باعتبار نسبته الى الارادة يجوز ان يكون محلاً للفضيلة الماخوذة
 بوجه الاطلاق وبهذا الاعتبار كان العقل النظري محلاً للايمان لان العقل يتحرك
 الى التصديق بالحقائق الايمانية بأمر الارادة اذ ليس يؤمن احد الا بأمره

وكان العقل العملي محلاً للحكمة لأنه لما كانت الحكمة هي الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله كان يشترط لما ان يكون للانسان نسبة حسنة الى مبادئ هذا الدستور العملي وهي الغايات التي تحسن نسبة الانسان اليها باستقامة الارادة كما تحسن نسبته الى مبادئ النظريات بما للعقل الفعّال من النور الطبيعي ولذلك فكما ان محل العلم الذي هو الدستور المستقيم للنظريات هو العقل النظري باعتبار نسبته الى العقل الفعّال كذلك محل الحكمة هو العقل العملي باعتبار نسبته الى الارادة المستقيمة

أذا اجيب على الاول بان المراد في كلام اوغسطينوس الفضيلة الماخوذة بالاطلاق لا لأن كل فضيلة كذلك محبة بالاطلاق بل لأنها تتوقف على المحبة باعتبار ما هي من حيث تتوقف على الارادة التي اول عاطفة فيها المحبة كما مر في مب ٢٥ ف ٢

وعلى الثاني بان خير كل شيء هو غايته ولذلك لما كان الحق هو غاية العقل كان ادراك الحق فعلاً حسناً للعقل فكانت المملكة المكمّنة له في ادراك الحق في النظريات او في العمليات تسمى فضيلة

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الفضيلة الماخوذة بالاطلاق

الفصل الرابع

في ان الغضبية والشهوانية هل هما محل للفضيلة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الغضبية والشهوانية لا يجوز ان تكونا محلاً للفضيلة لانهما من القوى المشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم . وكلامنا الآن على الفضيلة باعتبار اختصاصها بالانسان فانه يقال لها فضيلة انسانية . فلا يجوز اذن ان تكون الغضبية والشهوانية اللتان هما جزآن لاشوق الحسي كما مر في ق ١ مب ٨١ ف ٢ محلاً للفضيلة الانسانية

٢ وايضاً ان الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمانية . وخير الفضية لا يجوز ان يكون في بدن الانسان فقد قال الرسول في رو ١٨:٧ « اعلم ان الخير لا يسكن في جسدي » فاذا لا يجوز ان يكون الشوق الحسي محلاً للفضيلة

٣ وايضاً قد اثبت اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٥ « ان الفضيلة ليست في البدن بل في النفس لان البدن يدبر بالنفس فاذا حسن استعمال البدن يرجع كله الى النفس كما انه اذا اطاعني السائر فاحسن تدبير الخيل المتولي سياستها فرجع ذلك كله الي » وكما ان النفس تدبر البدن كذلك العقل ايضاً يدبر الشوق الحسي . فاذا حسن تدبير الغضبية والشهوانية يرجع كله الى الجزء الناطق . والفضيلة ما تستقيم بها الحياة كما تقدم في مب ٥٥ ف ٤ . فالفضيلة اذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في الجزء الناطق فقط

٤ وايضاً ان الانتخاب هو اخص افعال الفضيلة الخلقية كما في الخلقيات ك ١٣ . والانتخاب ليس من افعال الغضبية او الشهوانية بل من افعال العقل كما مر في مب ١٣ ف ١ . فالفضيلة الخلقية اذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في العمل

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تجعل في الغضبية والعفة في الشهوانية ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ان هاتين الفضيلتين « خاصتان بالاجزاء الغير الناطقة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الغضبية والشهوانية على نحوين اولاً في انفسهما من حيث هما جزآن للشوق الحسي وبهذا الاعتبار لا يليق بهما ان تكونا محلاً للفضيلة وثانياً من حيث تشتركان في العقل من طريق ان من شأنهما ان تنقادا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون كل منهما محلاً للفضيلة الانسانية اذ انما هي مبدء للفعل الانساني من حيث تشتركان في العقل وهكذا من الضرورة ان

يُجْعَلُ فِيهِمَا فُضَائِلٌ . أَمَّا أَنَّهُ يُوجَدُ فِيهِمَا بَعْضُ الْفُضَائِلِ فَظَاهِرٌ . فَإِنَّ الْفِعْلَ الصَّادِرَ عَنْ قُوَّةٍ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا مَتَحَرِّكَةً مِنْ أُخْرَى لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَامِلًا مَا لَمْ يَكُنْ فِي كُلِّتَا الْقُوَّتَيْنِ حَسَنُ الْإِسْتِعْدَادِ لِلْفِعْلِ كَمَا أَنَّ فِعْلَ الصَّانِعِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُحْكَمًا مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ وَفِي آلَاةٍ أَيْضًا حَسَنُ الْإِسْتِعْدَادِ لِلْفِعْلِ فَإِذَا لَا بَدَّ فِي أَعْمَالِ الْغَضَبِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا مَتَحَرِّكَتَيْنِ مِنَ الْعَقْلِ مِنْ وَجُودِ مُلْكَةٍ مُكَمَّلَةٍ لِاتِّقَانِ الْفِعْلِ لَيْسَ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ بَلْ فِي الْغَضَبِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ أَيْضًا . وَلَمَّا كَانَ حَسَنُ الْإِسْتِعْدَادِ فِي الْقُوَّةِ الَّتِي هِيَ مَحْرَكَةٌ مَتَحَرِّكَةٌ يُعْتَبَرُ بِحَسَبِ مُوَافَقَتِهِ لِلْقُوَّةِ الْمَحْرَكَةِ لَمْ تَكُنِ الْفَضِيلَةُ الَّتِي فِي الْغَضَبِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ سِوَى مُوَافَقَتِهِمَا لِلْمُلْكَةِ لِلْعَقْلِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْغَضَبِيَّةَ وَالشَّهْوَانِيَّةَ إِذَا أُعْتَبِرَتَا فِي أَنْفُسِهِمَا مِنْ حَيْثُ هُمَا جَزَاءُ لِلشَّوْقِ الْحَسِيِّ فَهُمَا مُشْتَرِكَتَانِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْحَيَوَانَاتِ الْعَظِيمِ وَأَمَّا إِذَا أُعْتَبِرَتَا مِنْ حَيْثُ هُمَا عَقْلَانِ بِالْمُشَارَكَةِ لَا تَقْيَادَهُمَا لِلْعَقْلِ فَهُمَا خَاصَتَانِ بِالْإِنْسَانِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَا مَعْلًا لِلْفَضِيلَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ جِسَدَ الْإِنْسَانِ لَيْسَ لَهُ فِي حَدِّ نَفْسِهِ صَلَاحُ الْفَضِيلَةِ وَلَكِنَّهُ بِصِيرَالَةِ لِفْعَلِ الْفَضِيلَةِ مِنْ حَيْثُ نَسْتَعْمِدُ أَعْضَاءَنَا لِلْعَدَالَةِ بِتَحْرِيكِ الْعَقْلِ كَذَلِكَ الْغَضَبِيَّةُ وَالشَّهْوَانِيَّةُ لَيْسَ لِهُمَا فِي أَنْفُسِهِمَا صَلَاحُ انْتِزِيلَةِ بَلْ بِالْأُخْرَى فَسَادُ التَّهْيِيجِ إِلَّا أَنَّهُمَا مِنْ حَيْثُ تَوَافَقَانِ الْعَقْلَ يَحْصُلُ فِيهِمَا صَلَاحُ الْفَضِيلَةِ الْخَلْقِيَّةِ وَعَلَى الثَّلَاثِ بِأَن تَدْبِيرَ النَّفْسِ لِلْبَدَنِ لَيْسَ كَتَدْبِيرِ الْعَقْلِ لِلْغَضَبِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ فَإِنَّ الْبَدَنَ يَعْنُو لَامِرَ النَّفْسِ دُونَ مَعَارِضَةٍ فِي مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَحَرَّكَ فِيهِ مِنَ النَّفْسِ وَمِنْ ثَمَّةِ قَالَ الْفِيلَسُوفُ فِي كِتَابِ السِّيَاسَةِ ١ ب ٣ « النَّفْسُ تَدْبِرُ الْبَدَنَ بِسُلْطَانٍ مُطْلَقٍ » أَيِ كَتَدْبِيرِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ وَلِذَلِكَ كَانَتْ كُلُّ حَرَكَةِ الْبَدَنِ تُسَنَدُ إِلَى النَّفْسِ وَمِنْ ثَمَّةِ لَمْ تَكُنِ الْفَضِيلَةُ فِي الْبَدَنِ بَلْ فِي النَّفْسِ فَقَطْ . وَأَمَّا الْغَضَبِيَّةُ وَالشَّهْوَانِيَّةُ فَلَا تَعْنُوَانِ لِأَمْرِ الْعَقْلِ بَلْ لَهَا حَرَكَاتٌ خَاصَةٌ تَمَارِضَانِ بِهَا الْعَقْلَ

أحياناً ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان « العقل يدبر الغضبية والشهوانية بسلطانٍ سياسي » وهو الذي يدبر به الاحرار الذين لهم ارادة خاصة في بعض الاشياء ولهذا ايضاً يجب ان يكون في الغضبية والشهوانية فضائل يحسن بهما استعدادهما للفعل

وعلى الرابع بان الانتخاب يشتمل على امرين قصد الغاية وهذا يرجع الى الفضيلة الخلقية وابثار الراسطة المؤدية الى الغاية وهذا يرجع الى الفطنة كما في الخلقيات لك ٦ ب ٢ و ٥٠ واستقامة قصد الغاية في الانفعالات النفسانية انما تحصل عن حسن استعداد الغضبية والشهوانية ولذلك كانت الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات موجودة في الغضبية والشهوانية والفطنة موجودة في العقل

الفصل الخامس

في ان القوى الادراكية الحسية هل هي محل للفضيلة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في القوى الادراكية الحسية الباطنة فضيلة فان الشوق الحسي يجوز ان يكون محلاً للفضيلة باعتبار انقياده للعقل والقوى الادراكية الحسية الباطنة تنقاد للعقل فان الواهمة والمفكرة والحافظة تفعل بامر العقل . فيجوز اذن ان يكون في هذه القوى فضيلة ٢ وايضاً كما ان الشوق الحسي يجوز ان يعوق الشوق العقلي الذي هو الارادة عن فعله او يساعده عليه كذلك يجوز للقوى المذكورة ان تعوق العقل عن فعله او تساعده عليه . فاذاً كما يجوز ان تكون الفضيلة في القوى الحسية الشوقية كذلك يجوز ان تكون في الادراكية ايضاً

٣ وايضاً ان الفطنة فضيلة جعل توليوس الحافظة جزءاً منها في كتابه في الخطابة فيجوز اذن ان يكون في القوة الحافظة فضيلة ومثلها سائر القوى الادراكية الباطنة

لكن يعارض ذلك ان جميع الفضائل اما عقلية او خلقية كما في الخلقيات كـ
ب ١٠١ والفضائل الخلقية موجودة كلها في الجزء الشوقي والعقلية في العقل .
فاذاً ليس في القوى الحسية الادراكية الباطنة فضيلة

والجواب ان يقال ان القوى الحسية الادراكية الباطنة يجعل فيها بعض
الملكات وهذا يظهر خصوصاً من قول الفيلسوف في كتاب الذاكرة ب ٢ « ان
تذكر شيء بعد آخر تفعل فيه العادة التي هي بمنزلة طبيعة » وليست الملكة
العادية شيئاً سوى الخلق المكتسب بالعادة الذي هو على مثال الطبيعة ومن ثم
قد وصف توليوس الفضيلة في كتابه في الخطابة بكونها « ملكة على مثال الطبيعة
موافقة للعقل » وما يكتسب عند الانسان بالعادة في الذاكرة وسائر القوى الحسية
الادراكية ليس ملكة بالذات بل شيئاً معلقاً على ملكات الجزء العقلي كما مر
في ف ٢ وفي م ب ٥٠ ف ٤ ومع ذلك فاذا وُجد في هذا القوى بعض الملكات
لم يميز ان يقال لها فضائل لان الفضيلة ملكة كاملة لا يفعل بها الا الخير والصلاح
فاذاً لا بد من وجود الفضيلة في تلك القوة التي فيها ينقضي الفعل الصالح
وادراك الحق لا ينقضي في القوى الحسية الادراكية بل هي بمنزلة قوى موطئة
للادراك العقلي ولذلك فالفضائل التي بها يدرك الحق لا توجد في مثل هذه
الفضائل بل بالاحرى في العقل

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الشوق الحسي الى الارادة التي هي الشوق
العقلي نسبة المتحرك منها ومن ثم كان فعل القوة الشوقية ينقضي في الشوق الحسي
ولذلك كان الشوق الحسي محلاً للفضيلة . واما القوى الحسية الادراكية فنسبتها
الى العقل هي بالاحرى نسبة المحرك لان نسبة الصور المعقولة الى النفس العقلية
كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس م ٣ ١٨ ومن ثم كان فعل
الادراك ينقضي في العقل ولذلك كان محل الفضائل العلمية في العقل

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان المحافظة لا تجعل جزءاً من الفطنة على حد ما يجعل النوع جزءاً من الجنس على ان تكون المحافظة فضيلة بنفسها بل لان من جملة ما يقتضى لقوام الفطنة حسن المحافظة فتكون على نحو ما بمنزلة ركن مقوم للفطنة

الفصل السادس

في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للفضيلة

يُغْطَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محلاً للفضيلة لان ما لا يلائم القوة بما هي قوة لا يقتضى له ملكة . والارادة لكونها قوة عقلية كما قال الفلاسوف في كتاب النفس ٣م ٤٢ كان من حقيقتها ان تنجح الى كل ما هو خير باعتبار العقل وهذا ما تقصد اليه كل فضيلة اذ كل شيء يشتهي طبعاً خيره فان الفضيلة « ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل » كما قال تولىوس في خطابه . فالارادة اذن ليست محلاً للفضيلة

٢ وايضاً كل فضيلة فهي اما عقلية او خلقية كما في الخائقيات ك١ في الباب الاخير وك٢ ب ١ . ومحل الفضيلة العقلية هو العقل لا الارادة ومحل الفضيلة الخلقية هو الغضبية والشهوانية اللتان هما عقليتان بالمشاركة . فاذا ليست الارادة محلاً للفضيلة

٣ وايضاً ان جميع الافعال الانسانية التي تتعلق بها الفضائل ارادية فلو كان في الارادة فضيلة بالقياس الى بعض الافعال الانسانية لكان فيها بجماع الحجة فضيلة بالقياس الى جميع هذه الافعال وهذا يلزم عنه اما عدم وجود فضيلة في قوة أخرى تعلق فضيلتين بفعل واحد وهذا باطل . فالارادة اذن لا يجوز ان تكون محلاً للفضيلة

لكن يعارض ذلك ان المحرك يجب ان يكون اعظم كلاً من المتحرك .

والارادة تحرک الفضیة والشهوانیة . فهي اذن احرى بان تكون محلاً للفضیلة من الفضیة والشهوانیة

والجواب ان يقال لما كانت القوة تُستكمل بالملكة لاجل الفعل كانت انما تنفقر الى الملكة المكمل لاجل حسن الفعل (وهي الفضیلة) حيث لم تكن كافية لذلك بمجرد حقیقتها . وحقیقة كل قوة تُعتبر بالقياس الى الموضوع . فاذا لما كان موضوع الارادة هو خير العقل المعادل للارادة كما مرّ في مب ١ ف ٢ ومب ١٣ ف ٢ لم تكن الارادة مفنكرة في ذلك الى فضیلة مكملّة . واما اذا عُرِضَ على الارادة خيرٌ مجاوزٌ لنسبة المريد اما بالقياس الى النوع الانساني كله (كالخير الالهي الذي يفوق حدّ الطبیعة البشرية) او بالقياس الى الشخص (كخير القريب) كانت الارادة تنفقر في ذلك الى الفضیلة ولذلك كانت هذه الفضائل التي تسوق حجة الانسان الى الله او الى القريب توجد في الارادة على انها محلها كالجنة والعدالة ونحوها

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الفضیلة التي تسوق الى خير المريد نفسه كالجنة والشجاعة المتعلقة بالانفعالات البشرية ونحوها كما يتضح مما مرّ قریباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقلي بالمشاركة ليس الفضیة والشهوانیة فقط بل القوة الشوقیة بالاجمال كما في الخلقيات لك في الباب الاخير . والقوة الشوقیة تدرج تحتها الارادة . ولذلك فاذا كان في الارادة فضیلة فهي خلقیة . لم تكن لاهوتیة كما سيأتي بيانه في مب ٦٢

وعلى الثالث بان بعض الفضائل تتعلق بخير الانفعال المعتدل مما هو خاص بهذا الانسان او ذاك ولا افتقار في هذه الى وجود فضیلة في الارادة اذ يكفي لذلك طبیعة القوة كما تقدم في جرم الفصل بل انما يفتقر اليه في تلك الفضائل

التي تتعلق بمخير اجنبي

البحث السابع والخمسون

في تمايز الفضائل العقلية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل واولاً في الفضائل العقلية وثانياً في الفضائل الخلقية الخلقية وثالثاً في الفضائل اللاهوتية اما الاول فيبحث فيه عن ست مسائل — ١ في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل — ٢ هل هي ثلاث اي الحكمة والعلم والتعقل — ٣ في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة — ٤ في ان القناعة هل هي فضيلة ممايزة للصناعة — ٥ في ان النطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان — ٦ في ان اصاله الراي والحذق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالنطنة

الفصل الاول

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملكات العقلية النظرية ليست فضائل فان الفضيلة ملكة فعلية كما مر في مب ٥٥ ف ٢. والملكات النظرية ليست فعلية فان النظري قسم للعلمي اي الفعلي. فاذا ليست الملكات العقلية النظرية فضائل

٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بما يصير الانسان به سعيداً لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما في الخلقيات ك ١ ب ٩. والملكات العقلية لا تتعلق بالافعال البشرية او بغيرها من الخيرات الانسانية التي بها يكتسب الانسان السعادة بل بالامور الطبيعية والالهية. فاذا لا يجوز ان يقال لهذه الملكات فضائل

٣ وايضاً ان العلم ملكة نظرية. والعلم والفضيلة متمايزان تمايز الجنسين المختلفين اللذين ليس احدهما مندرجاً تحت الآخر كما يظهر مما قاله الفيلسوف في الجدل ك ٤ ب ٢. فالملكات النظرية اذن ليست فضائل

لكن يعارض ذلك ان الملكات النظرية وحدها تتعلق بالضروريات التي
يستعمل ان تكون على خلاف ما هي عليه وقد جعل الفيلسوف في الحقائق
لك٦ب١ بعض الفضائل العقلية في جزء النفس الذي يلاحظ الضروريات التي
يستعمل ان تكون على خلاف ما هي عليه . فاذا الملكات العقلية النظرية فضائل
والجواب ان يقال لما كانت كل فضيلة انما تقال بالقياس الى الخير كما مر في
مب ٥٥ ف ٣ كان يقال للملكة فضيلة باعتبارين كما مر في مب ٦ ف ٣
اولاً لكونها تولي القوة على حسن الفعل وثانياً لانها تولي مع هذه القوة
حسن الاستعمال ايضاً وهذا خاص بتلك الملكات الراجعة الى القوة
الشوقية فقط كما مر في الموضع المتقدم ذكره لان القوة الشوقية في النفس هي
التي تبث على استعمال جميع القوس والملكات فاذا لما كانت الملكات العقلية
النظرية لا تكمل القوة الشوقية ولا ترجع اليها بوجه بل انما ترجع الى القوة
العقلية وتكملها جاز ان يقال لها فضائل من حيث تولي القوة على الفعل الحسن
الذي هو ملاحظة الحق لان هذا هو الفعل الحسن الذي للعقل لكنها لا يقال لها
فضائل بالاعتبار الثاني اي من حيث تبث على حسن استعمال القوة او الملكة
لان الانسان متى حصلت له ملكة العلم النظري لا يحصل عنده بمجرد ذلك
ميل الى استعماله بل انما يصير به قادراً على ملاحظة الحق في ما صار عالماً به
واما استعمال ما حصل له من العلم فانما يحصل له بتحريك الارادة ومن ثمة كانت
الفضيلة التي تستكمل بها الارادة كالمحبة او العدالة تولي ايضاً حسن استعمال هذه
الملكات النظرية وعلى هذا يجوز ان تكون افعال هذه الملكات ايضاً ثوابية اذا
صدرت عن المحبة كقول غريغوريوس في ادياته لك٦ب١٨ « القوة النظرية
اعظم استحقاقاً للثواب من القوة العملية »
اذا اجيب على الاول بان الفعل فعلاً ظاهر وباطن فالعقلي او الفعلي الذي

هو قسم للنظري يؤخذ من الفعل الظاهر الذي لا تتعلق به الملكة النظرية ولكنها مع ذلك تتعلق بفعل العقل الباطن الذي هو النظر في الحق وهي بهذا الاعتبار ملكة فعلية

وعلى الثاني بان الفضيلة تتعلق ببعض الاشياء على ضربين اما على ان تلك الاشياء موضوعات لها وبهذا المعنى لا تتعلق هذه الفضائل النظرية بما يصير الانسان به سعيداً الا ان يراد الدلالة بالباء على العلة المؤثرة او على موضوع السعادة الكاملة وهو الله الذي هو الموضوع الاعظم لنظر العقل واما على ان تلك الاشياء افعال لها وبهذا المعنى تتعلق الفضائل العقلية بما يصير به الانسان سعيداً اولاً لان افعال هذه الفضائل يجوز ان تكون ثوابية كما تقدم قريباً وثانياً لانها ابتدأ للسعادة الكاملة القائمة بالنظر الى الحق كما اسلفنا في مب ٣ ف ٨

وعلى الثالث بان العلم انما هو قسم للفضيلة باعتبارها الثاني الذي بحسبه ترجع الى القوة الشوقية

الفصل الثاني

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط اي الحكمة والعلم والتعقل يتخبط الى الثاني بان يقال : يظهر ان قسمة الفضائل العقلية النظرية الى ثلاث اي الحكمة والعلم والتعقل غير صحيحة فان النوع لا يجب ان يكون قسماً للجنس « والحكمة نوع من العلم » كما في الخلقيات لك ٦ ب ٧ . فالحكمة اذن لا يجب ان تجعل قسمة للعلم في عدد الفضائل العقلية

٢ وايضاً ان تمايز القوى والملكات والافعال الذي يعتبر بحسب الموضوعات انما يعتبر اصالة بحسب علة اي حقيقة الموضوع الصورية كما يظهر مما مر في مب ٤ ف ٢ فالملكات المختلفة اذن لا يجب تمايزها باعتبار موضوعها المادي بل باعتبار علة موضوعها الصورية . ومبدأ البرهان هو علة العلم بالنتائج فاذا ليس

يجب ان يجعل تعقل المبادئ ملكة أو فضيلة مغايرة للعلم بالتناج
٣ وايضاً ان الفضيلة العقلية انما هي ما كانت في الناطق بماهية . والعقل
النظري ايضاً كما يستدل بالقياس البرهاني كذلك يستدل بالقياس الجدلي .
فاذاً كما يجعل العلم الحاصل عن القياس البرهاني فضيلة عقلية نظرية كذلك
يجعل الظن ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٣ و ٦ و ٧ حصر
الفضائل العقلية النظرية في هذه الثلاث اي الحكمة والعلم والتعقل
والجواب ان يقال ان الفضيلة العقلية النظرية هي التي بها يستكمل العقل
النظري في ملاحظة الحق كما تقدم في الفصل السابق فان هذا هو فعله الحسن
والحق ينظر فيه على نحوين اما على انه بين نفسه او على انه بين غيره فاما كان
بيناً بنفسه فهو بمنزلة المبدأ ويدركه العقل بالبداهة ولذلك فالملكة التي بها يستكمل
العقل في ملاحظة هذا الحق يقال لها التعقل الذي هو ملكة المبادئ وما كان
من الحق بيناً بغيره فلا يدركه العقل بالبداهة بل بالنظر وهو بمنزلة المنتهى
وهذا يحتل معنيين احدهما ان يكون الاخير في جنس والثاني ان يكون الاخير
بالقياس الى المعرفة البشرية بأسرها . ولما كان المتخرفي بيانه لنا متقدماً وابين
بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ و ٣ كان الاخير بالقياس الى المعرفة
البشرية بأسرها اولاً ومعروفاً للغاية بالقياس الى ان طبيعة والموكل اليه النظر في
هذا هو الحكمة التي تنظر في العلل العالية كما في الالهيات ك ١ ب ١ و ٢ ولذلك
فهي تحكم في جميع الاشياء وترتبها على ما ينبغي لان الحكم الكامل والكللي لا
يمكن حصوله الا بالارتقاء الى العلل الأولى . واما الاخير في هذا الجنس من
المعلومات او ذاك فالعقل يستكمل فيه بالعلم ولهذا كانت ملكات المعلوم تختلف
باختلاف اجناس المعلومات مع ان الحكمة ليست الا واحدة

إذا اجيب على الاول بان الحكمة نوع من العلم من حيث تشتمل على ما هو مشترك بين جميع العلوم اي من حيث تبرز على النتائج من المبادئ الا انها لما كانت منفردة عن سائر العلوم من حيث تحكم على جميع الاشياء وليس باعتبار النتائج فقط بل باعتبار المبادئ الاولى ايضا كانت فضيلة اكل من العلم وعلى الثاني بانه متى تعلقت القوة او الملكة بحقيقة الموضوع الصورية في فعل واحد لم تتمايز الملكات او القوى بحسب حقيقة الموضوع الصورية والموضوع المادي فان القوة الباصرة بعينها مثلاً ترى اللون والنور الذي هو علة رؤية اللون ويرى معه في وقت واحد . واما مبادئ البرهان فيجوز ملاحظتها على حيا لها دون ملاحظة النتائج معها ويجوز ايضاً ملاحظتها مع النتائج باعتبار انها تنتهي الى النتائج . فالنظر في المبادئ على هذا النحو الثاني يرجع الى العلم الذي ينظر في النتائج ايضاً واما النظر في المبادئ في انفسها فهو الى التعقل . فاذا من احسن نظر اعتباره وجد ان هذه الفضائل الثلاث لا تتمايز بينها على السواء بل هي مترتبة بينها على نحو ما كما يعرض في الكل القوي الذي بعض اجزائه اكل من بعض كما ان النفس الناطقة اكل من الحساسة والحساسة اكل من النباتية فالعلم على هذا النحو يتوقف على التعقل على ان هذا اصل اعلى منه وكلاهما يتوقفان على الحكمة على انها هي الاصل الاعلى الذي يندرجان تحته من حيث تحكم على مبادئ العلوم وعلى النتائج اللازمة عنها

وعلى الثالث بان ملكة الفضيلة تعلق بالخير على وجه التعيين ولا تعلق اصلاً بالشر كما مر في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ وخير العقل هو الحق وشره هو الباطل فلا يقال اذن فضائل عقلية الا لتلك الملكات التي يقال بها دائماً الصدق ولا يقال بها الكذب ابداً . واما الاعتقاد والظن فيحتملان الصدق والكذب ولذلك ليسا فضيلتين عقليتين كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣

الفصل الثالث

في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الصناعة ليست فضيلة عقلية فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٨ و ١٩ « ليس احدٌ يسيء استعمال
الفضيلة » وقد يسيء بعض الناس استعمال الصناعة . لجواز ان يأتي الصانع
بموجب علم صناعته فعلاً قبيحاً . فالصناعة اذن ليست فضيلة
٢ وايضاً ليس للفضيلة فضيلة . والصناعة لما هي فضيلة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥ :
فليست اذن فضيلة

٣ وايضاً ان الصنائع الحرة افضل من الصنائع الآلية . وكما ان الصنائع الآلية
عمياء كذلك الصنائع الحرة نظرية . فاذا لو كانت الصناعة فضيلة عقلية لوجب
جعلها في جملة الفضائل النظرية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٣ و ٤ جعل الصناعة
فضيلة ولم يذكرها مع ذلك في جملة الفضائل النظرية التي جعل محلها الجزء العلمي
من النفس

والجواب ان يقال ليست الصناعة شيئاً سوى « دستور سديد لا تيان بعض
الاعمال » التي ليس صلاحها مع ذلك قائماً بكيفية تعلق الشوق الانساني بها بل
بكون العمل الذي يوتى صالحاً في نفسه فان الصانع من حيث هو صانع لا يتدح
باعتبار الارادة التي بها يأتي العمل بل باعتبار كيفية العمل الذي ياتيه فتكون
الصناعة في الحقيقة ملكة عملية ولكنها تنفق مع الملكات النظرية في شيء لان
من شأن الملكات النظرية ايضاً اعتبار كيفية حالة الشيء الذي تنظر فيه في
نفسه لا اعتبار كيفية نسبة الشوق الانساني اليه فعلى صاحب علم المساحة ان
يقيم البرهان على الحق ولا فرق بعد ذلك في كيفية حاله باعتبار القوة الشوقية

بين ان يكون راضياً او غضبان كما لا فرق في ذلك عند الصانع ايضاً على ما
تقدم . ولذلك كانت الصناعة تتضمن حقيقة الفضيلة كما تتضمنها الملكات
النظرية اي من حيث ان الصناعة كالملكة النظرية في انها لا تفعل فعلاً حسناً
من جهة الاستعمال مما هو خاص بالفضيلة المكلمة الشوق بل من جهة القوة على
حسن الفعل فقط

إذا اوجب على الاول بانه متى أتى ذو صناعة بصناعاته عملاً قبيحاً لم يكن
ذلك عمل الصناعة بل منافياً لها كما انه لو كذب العالم بالحق لم يكن ما يقوله مطابقاً
لعلمه بل منافياً له فإذا كما ان العلم يتعلق دائماً بالخير على ما تقدم في الفصل
الآنف كذلك الصناعة ايضاً وبهذا الاعتبار يقال لها فضيلة الا ان الفرق بينها
وبين الفضيلة الكاملة انها لا تفعل حسن الاستعمال بل لا بد فيها لذلك من
امر آخر ولو كان حسن الاستعمال لا يمكن ان يكون من دون الصناعة

وعلى الثاني بانه لما كان لا بد لحسن استعمال الانسان من الارادة الصالحة التي
تستكمل بالفضيلة الخلقية قال الفيلسوف ان للصناعة فضيلة اي خلقية من
حيث يقتضى لحسن استعمالها فضيلة خلقية فواضح ان الصانع يميل بالعدالة التي
بها تصير الارادة مستقيمة الى رعاية الامانة في عمله

وعلى الثالث بان في النظريات ايضاً ما يحصل بطريق العمل كتركيب القياس
او الكلام المناسب او الحساب او التقدير ولذا كانت جميع الملكات النظرية التي
تتعلق بهذه الافعال العقلية يقال لها على وجه التشبيه صنائع حرة تميزاً لها عن
تلك الصنائع التي تتعلق بالافعال الحاصلة بالبدن والتي هي على نحو ما عبديّة
من حيث ان البدن يخضع للنفس خضوع العبد والانسان باعتبار النفس حراً .
واما تلك العلوم التي لا تتعلق بشيء من هذه الافعال فيقال لها علوم بالاطلاق
لا صنائع والصنائع الحرة وان كانت اشرف لا يجب ان تكون حقيقة

الصناعة التي بها

الفصل الرابع

في ان الفطنة هل هي فضيلة مغايرة للصناعة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفطنة ليست فضيلة مغايرة للصناعة فان الصناعة دستورٌ شديد لبعض الاعمال . واختلاف الجنس في الاعمال ليس يخرج شيئاً عن حقيقة الصناعة فهناك صنائع مختلفة تتعلق باعمال مختلفة جداً . فاذا لما كانت الفطنة ايضاً دستوراً شديداً للاعمال يظهر انه يجب ان يقال لها ايضاً صناعة

٢ وايضاً ان الفطنة أكثر مشاركة للصناعة من الملكات النظرية لان كليهما تتعلق بما يمكن ان يكون على نحو آخر كما في الخلقيات كـ ٦ ب ٤ و ٥ . وبعض الملكات النظرية يقال لها صنائع . فالفطنة اذن احق بان يقال لها صناعة

٣ وايضاً من شان الفطنة حسن الراي والمشورة كما في الكتاب المتقدم ذكره ب ٥ . وقد يكون الراي والمشورة في بعض الصنائع على ما في الخلقيات كـ ٣ ب ٣ كما في فن الحرب والادارة والطب . فالفطنة اذن ليست مغايرة للصناعة لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فرق بين الفطنة والصناعة في الخلقيات كـ ٦ ب ٥

والجواب ان يقال حيثما تغايرت حقيقة الفضيلة وجب ان تكون انفضائل متغايرة فقد تقدم في ف ١ وفي م ب ٥ ٦ ف ٣ ان بعض الملكات تحصل لها حقيقة الفضيلة من حيث تفيد قوة حسن الفعل فقط وبعضها يحصل لها ذلك من حيث تفيد قوة حسن الفعل واستعماله ايضاً . والصناعة تفيد قوة حسن الفعل فقط لانها لا تتعلق بالشوق واما الفطنة فانها لا تفيد قوة حسن الفعل

فقط بل استعماله ايضاً لتعلقها بالشوق من حيث تقتضي تقدم استقامته ووجه
هذه التفرقة ان الصناعة دستورٌ شديدٌ للمصرعات والفتنة دستورٌ شديدٌ
للمفعولات. وبين الصنع والفعل فرقٌ فان الصنع حدثٌ متعدي الى موضوع خارج
كالبناء والقطع ونحوهما والفعل حدثٌ مستقرٌ في الفاعل كالابصار والارادة ونحوهما
كما في الالميات كـ ١٦م٩ فتكون نسبة الفتنة الى هذه الافعال الانسانية التي
هي استعمال القوى والملكات كنسبة الصناعة الى الصنع الخارج لان كليهما
كالمعقول بالنسبة الى ما تقاس اليه. وكالمعقل واستقامته في النظريات
يتوقف على المبادئ التي عليها يبني العقل اتقاس كما تقدم في ف ٢ من ان العلم
يتوقف على العقل الذي هو ملكة المبادئ ويتقضي تقدم وجوده والغايات في
الافعال الانسانية بمنزلة المبادئ في النظريات كما في الخلقيات كـ ٧ب ٨ ولذا
كان لا بد للفتنة التي هي دستورٌ شديدٌ للمفعولات من حسن استعداد الانسان
للاغايات وهذا انما يتم له باستقامة الشوق فكان لا بد للفتنة من الفضيلة الخلقية
التي بها يصير الشوق مستقيماً واما خير الصناعات فليس بخير الشوق الانساني
بل هو خير الاعمال الصناعية نفسها ولذلك لم تكن الصناعة تتوقف على استقامة
الشوق ومن ثمة كان الصانع الذي يخطئ بارادته احمداً من الذي يخطئ بغير
ارادته بخلاف الفتنة فان الخطأ الارادي اقدح فيها من الخطأ الغير الارادي
لان استقامة الارادة من حقيقة الفتنة وليست من حقيقة الصناعة وبذلك
يتضح ان الفتنة فضيلة مغيرة للصناعة

اذا اجيب على الاول بان اختلاف الجنس في الصناعات خارج كله عن
الانسان فلا تختلف به حقيقة الفضيلة واما الفتنة فانها دستورٌ شديدٌ للافعال
الانسانية فتختلف بها حقيقة الفضيلة كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الفتنة انما هي اكثر مشاركة للصناعة من الملكات النظرية

باعتبار المحل والموضوع فكلتاها توجد في المفكرة وتتعلق بما يمكن ان يكون على حال أخرى واما الصناعة فهي اكثر مشاركة للملكات النظرية في حقيقة الفضيلة منها للفطنة كما يظهر مما تقدم في الفصل السابق

وعلى الثالث بان مشورة الفطنة تتعلق بما يرجع الى حياة الانسان بأسرها والى غاية الحياة الانسانية القصوى واما مشورة بعض الصنائع فانما تتعلق بما يرجع الى الغايات الخاصة بهذه الصنائع ومن ثمة فبعض الناس باعتبار ما لهم من حسن الرأي والمشورة في امور الحرب والملاحة يقال لهم قادة او رؤساء فطن ولا يقال لهم فطن على الاطلاق بل انما يقال ذلك لمن يحسنون الرأي والمشورة في ما يجدي نفعا على الحياة بأسرها

الفصل الخامس

في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان

يُتَخَصَّصُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الفطنة ليست فضيلة ضرورية لصلاح الحياة فان نسبة الفطنة الى المفعولات التي بحسبها تعتبر حياة الانسان كنسبة الصناعة الى المصنوعات التي هي دستورها السديد لان الفطنة هي دستور الافعال السديد كما في الخلقيات ككتاب ٥٠ والصناعة انما هي ضرورة لصنع المصنوعات لا بعد صنعها . فاذا كذلك الفطنة ليست ضرورية لصلاح حياة الانسان بعد حصوله على الفضيلة بل ربما كانت ضرورية لبلوغه الى الفضيلة فقط

٢ وايضاً ان الفطنة بها يحصل لنا حسن الرأي والمشورة كما في الموضع المذكور من الخلقيات . والانسان لا يفعل بحسن رأيه فقط بل بحسن رأي الغير ايضاً فاذا ليس ضرورياً لصلاح حياة الانسان ان يكون ذا فطنة بل يكفي لذلك ان يمثل آراء ذوي الفطنة

٣ وايضاً ان الفضيلة العقلية هي التي تحمل الانسان على قول الصدق

وتجنب الكذب دائماً. وليس ذلك من شان الفطنة في ما يظهر اذ ليس من شأن الانسان ان لا يخطئ اصلاً في رأيه في ما ينبغي فعله لان ما يفعله الانسان يجوز ان يكون على حال أخرى وعليه قوله في حك ٩ : ١٤ « ان افكار البشر ذات اجسام وبصائر غير راسخة » فيظهر اذن ان الفطنة لا يجب ان تجعل فضيلة عقلية لكن يعارض ذلك ان الفطنة جعلت في حك ٨ : ٧ في جملة الفضائل الضرورية للحياة الانسانية فقد قيل هناك عن الحكمة الاخوية « تعلم العفة والفطنة والعدل والقوة التي لا شيء » انفع منها للناس في هذه الحياة »

والجواب ان يقال ان الفطنة فضيلة في غاية الضرورة للحياة الانسانية . فان صلاح الحياة قائم بصلاح العدل وليس يكفي اصلاح عمل الانسان ما حياه ما يفعله بل يشترط له ايضاً كيفية فعله له اي ان يفعل عن انتخاب مستقيم لا عن حدة او انفعال فقط ولما كان الانتخاب يتعلق بالواسطة المؤدية الى الغاية كان لا بد لاستقامته من امرين الغاية المحمودة والواسطة الملائمة لها . فالغاية المحمودة انما يحسن استعداد الانسان خا بالفضيلة التي يستكمل بها الجزء الشوقي الذي موضوعه الخير والغاية والواسطة الملائمة للغاية المحمودة انما يحسن استعداد الانسان لما يملكه العقل لان الراي والانتخاب اللذين يتعلقان بالوسائط المؤدية الى الغاية من فعال العقل فلا بد اذن من حصول فضيلة عقلية في العقل يستكمل بها فيحسن نظره في الوسائط المؤدية الى الغاية وهذه الفضيلة هي الفطنة . فالفطنة اذن فضيلة ضرورية لصلاح الحياة

اذا اجيب على الاول بان خير الصناعة لا يُعتبر في الصانع بل في المصنوع لان الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات . والصنع المتعدي الى موضوع خارج ليس كمالاً للصانع بل للمصنوع كما ان الحركة هي فعل المتحرك والصناعة تتعلق بالمصنوعات . واما خير الفطنة فيعتبر في الفاعل الذي كماله نفس الفعل فان

الفطنة دستورٌ شديد للفعولات كما تقدم في الفصل الآنف ولذلك لا يشترط في الصناعة ان يحسن الصانع فعله بل ان يأتي عملاً حسناً وانما يشترط حسن عمل المصنوع كحسن قطع السكين او حسن نشر المنشار لو كان من شان هذه الآلة ان تفعل لان تفعل اذ ليست ربةً فعلها ولذلك لم تكن الصناعة ضرورية لصلاح حيوة الصانع بل لصنعه مصنوعاً حسناً وحفظه فقط واما الفطنة فضرورية لصلاح حيوة الانسان وليس لصيرورته صالحاً فقط

وعلى الثاني بانه متى فعل الانسان شيئاً حسناً لا يرأي نفسه بل يرأي غيره لم يكن فعله بالغاً حد الكمال مطلقاً باعتبار العقل المدبر له وباعتبار الشوق المحرك اليه . ومن ثم فاذا فعل على هذا النحو شيٌ حسن لم يكن فعله حسناً بلاطلاق وصلاح الحياة قائم بحسن الفعل

وعلى الثالث بان صدق العقل العملي مغايرٌ في الاعتبار لصدق العقل النظري كما في الكتاب المتقدم ذكره ب ه فان صدق العقل النظري قائم بمطابقة العقل للخارج ولكون العقل ليس معصوماً عن الخطأ في مطابقته الخارج في الحوادث بل في الضروريات فقط لم يكن شيء من الملكات النظرية المتعلقة بالحوادث فضيلةً عقليةً بل انما يكون ذلك في الضروريات فقط . واما صدق العقل العملي فقائمٌ بمطابقته للشوق المستقيم وهذه المطابقة لا محل لها في الضروريات التي لا تحدث بإرادة الانسان بل انما محلها في الحوادث التي يمكن ان نفعلها سواء كانت افعالاً داخلية او مصنوعات خارجة ولهذا انما نجعل للعقل العملي فضيلةً باعتبار الحوادث فقط فجعل الصناعة باعتبار المصنوعات والفطنة باعتبار الافعال

الفصل السادس

في ان اصالة الرأي والحذق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالفطنة
يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه لا يصح الخاق اصالة الرأي
والحذق وجودة الحس بالفطنة فان اصالة الرأي هي ملكة حسن الرأي كما في
الخلقيات ك ٦ ب ٩ وحسن الرأي انما هو الى الفطنة كما في الكتاب المذكور
ب ٥ . فاذا ليست اصالة الرأي فضيلة ملحقة بالفطنة بل هي الفطنة بعينها
٢ وايضاً من شأن الاعلى ان يحكم على الادنى فالفضيلة العليا اذن في ما
يظهر ما كان فعلها الحكم . والحذق هو ملكة جودة الحكم . فهو اذن ليس فضيلة
ملحقة بالفطنة بل فضيلة أصيلة

٣ وايضاً كما ان الحكم يتعلق بامور مختلفة كذلك الرأي يتعلق بامور
مختلفة . وجميع ما يتعلق به الرأي يجعل له فضيلة واحدة وهي اصالة الرأي .
فاذا ليس يجب ان يجعل لجودة الحكم على ما ينبغي فعله فضيلة اخرى غير
الحذق وهي جودة الحس

٤ وايضاً ان توليوس جعل في خطابه للفطنة ثلاثة اجزاء اخرى وهي تذكر
الماضي وادراك الحاضر والعناية بالمستقبل ومقروبيوس في كلامه على حلم
شيبان جعل ايضاً للفطنة اجزاء اخرى كالحيطة ودماثة الخلق ونحوها . فاذا
ليس ينبغي في ما يظهر الخاق هذه الفضائل وحدها بالفطنة
لكن يعارض ذلك نص النياسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٩ و ١٠ و ١١ حيث
أُلحق بالفطنة هذه الفضائل الثلاث

والجواب ان يقال ما كان من القوى المترتبة اصل فعلاً فهو اصل والافعال
الانسانية بدور عليها ثلاثة افعال عقلية اولها الرأي والثاني الحكم والثالث الامر
فالاولان هما فعلا العقل النظري اللذان هما النظر والحكم لان الرأي انما هو

نظرٌ وبُحثَ والثالث خاصٌّ بالعقل العملي من حيث هو فعليٌّ لأن العقل لا يأمر بما لا تصل إليه طاقة الإنسان وواضحٌ أن الفعل الأصل في ما تصل إليه طاقة الإنسان هو الأمر الذي به تُنصرف سائر الأفعال ولذا كانت الفضيلة الآمرة بالخير وهي الفطنة فضيلة أصل يلحق بها أصالة الرأي وهي ملكة جودة الرأي والخذق وجودة الحس وهما ملكتا الحكم اللتان سيأتي الكلام على الفرق بينهما قريباً على أنها فضائل ثانوية

إذاً اجيب على الأول بأن الفطنة هي ملكة حسن الرأي لا لأن حسن الرأي فعلها مباشرة بل لأنها تكمل هذا الفعل بواسطة الفضيلة الخاضعة لها وهي أصالة الرأي

وعلى الثاني بأن الحكم في ما يجب فعله يُنظر فيه إلى شيء آخر أيضاً فقد يحكم إنسانٌ حكماً مستقيماً بوجوب فعل شيء ولكن حكمه هذا لا ينفذ كما ينبغي فهو وإنما يحصل له الكمال الأقصى متى أمر العقل كما ينبغي بما يجب فعله وعلى الثالث بأن كل شيء يحكم عليه بمبادئه وليس يُبحث عن شيء بمبادئه لانه متى أدركت مبادئه لم يبق محل للفعل والبحث بل يكون قد حصل المطلوب ولذلك كان حسن الرأي إلى فضيلة واحدة وجودة الحكم إلى فضيلتين فإن التمايز ليس يحصل بالمبادئ العامة بل بالمبادئ الخاصة ومن ثم كان العلم الجدلي في النظريات واحداً في الجميع والعلوم البرهانية التي من شأنها الحكم على الأشياء تختلف باختلاف موضوعاتها والخذق وجودة الحس يتمايزان بحسب الأصول المختلفة التي يُبنى عليها الحكم فإن الخدق يبني حكمه في ما يجب فعله على الشريعة العامة وجودة الحس تبني حكمها على الفطرة الطبيعية في ما لا تتناولها الشريعة العامة كما سيأتي لذلك مزيد بيان في ثا. ثا. مب. ٥١ ف ٤

وعلى الرابع بأن التذكر والادراك والعناية وكذا أيضاً الحيلة ودماثة الخلق

ونحوها ليست فضائل مغايرة للفطنة بل هي بمثابة أركان لها من حيث يقتضيها كلها كمال الفطنة . ويوجد أيضاً للفطنة أقسامٌ محلية أي أنواعٌ كالـفطنة الاقتصادية والإدارية ونحوها . إلا أن تلك الثلاثة تشبه أن تكون أجزاء قوِّية للفطنة لأن نسبتها كنسبة التابع إلى الأصل وسياً في الكلام على ذلك في ثا . ثا . مب ٥١



المبحث الثامن والخمسون

في التمايز بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية — وفيه خمسة فصول
ثم ينبغي النظر في الفضائل الخلقية وأولاً في التمايز بينها وبين الفضائل العقلية وثانياً في تمايزها باعتبار موضوعها وثالثاً في تمايز أمهاتها عن — أثرها . أما الأول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل كل فضيلة خلقية — ٢ في أن الفضيلة الخلقية هل هي مائزة للعقلية — ٣ في أن قسمة الفضيلة إلى عقلية وخلقية هل هي رافقة — ٤ في أن الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن العقلية — ٥ في أن الفضيلة العقلية هل يجوز انفرداها عن الخلقية

الفصل الأول

هل كل فضيلة خلقية

يُخطئ إلى الأول بأن يقال : يظهر أن كل فضيلة خلقية فإن الفضيلة الخلقية يقال من الخلق أي العادة . ونحن نقدر أن نعداد على أفعال جميع الفضائل . فإذا كل فضيلة خلقية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ أن الفضيلة الخلقية ملكة انتحائية قائمة في الوسط الذهني . ويظهر أن كل فضيلة ملكة انتحائية إذ نقدر أن نفعل أفعال كل فضيلة عن انتخاب ولأن كل فضيلة قائمة على نحو ما في الوسط الذهني كما سيجي ٤ بيانه في مب ٦٤ ف ٢ و ٣ و ٤ . فإذا كل فضيلة خلقية ٢ وايضاً قال توليوس في خطابه ٥ الفضيلة ملكة على مثال الطبيعة موافقة

للعقل « ولما كان الغرض من كل فضيلة انسانية خيرا للانسان وجب ان تكون موافقة للعقل لان خيرا للانسان قائم بالمطابقة للعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ ق٤ مق٢٢٠ فاذا كل فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلقيات « ليس المراد من كلامنا على الاخلاق كون الانسان حكيماً او عاقلاً بل كونه حليماً او عفيفاً » فاذا ليس الحكمة والتعقل خليتين وهما مع ذلك فضيلتان كما تقدم في البحث الآنف ف٢٠ فاذا ليست كل فضيلة خلقية

والجواب ان يقال لا بد لوضوح هذه المسئلة من النظر في معنى الخلق فنعلم حينئذ ماهية الفضيلة الخلقية فالخلق له معنيان فقد يراد به العادة كقوله في اع١٥: « لم تختنوا على خلق (اي عادة) موسى فلا تستطيعون ان تخلصوا » وقد يراد به ميل طبيعي او شبه بالطبيعي الى فعل شيء وباعتبار هذا المعنى يقال ان للحيوانات العجم ايضاً بغض الاخلاق وعليه قوله في ٢ مك١١: « حملوا على الاعداء بخلق الاسود وصرعهم » وقوله ايضاً في مز٦٧: « المسكن المتحدي الاخلاق يتأ » وهذان المعنيان لا يختلف بهما اللفظ شيئاً عند اللاتين بخلافه عند اليونان فان « ايتوس » الذي يجاذبه عندنا mos اي الخلق قد يلفظ اوله طويلاً ويكتب حينئذ بحرف « ايتا » وقد يلفظ قصيراً ويكتب حينئذ بحرف « ايسيلون » والفضيلة الخلقية يقال من الخلق بمعنى الميل الطبيعي او الاشبه بالطبيعي الى فعل شيء وهذا المعنى يقرب منه المعنى الآخر اي معنى العادة لان العادة تستعمل على نحو ما الى طبيعة وتحدث ميلاً شبيهاً بالطبيعي وواضح ان الميل الى الفعل من شأن القوة الشوقية التي تحرك جميع القوى الى الفعل كما يتضح مما تقدم في مب١٩ ف١ ولذلك فليس كل فضيلة يقال لها خلقية بل انما يقال ذلك للفضيلة التي محلها القوة الشوقية فقط .

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على الخلق باعتبار دلالة على العادة

وعلى الثاني بانه يجوز فعل كل فعل من افعال الفضيلة عن انتخاب واما الانتخاب المستقيم فانما يفعله الفضيلة التي محلها القوة الشوقية من النفس فقط فقد مر في مب ١٣ ف ١ ان الانتخاب فعل القوة الشوقية فاذا الملكة الشوقية التي هي مبدأ الانتخاب هي التي تستكمل به دون سواها القوة الشوقية وان جاز تعلق الانتخاب بافعال الملكات الأخر

وعلى الثالث بان الطبيعة هي مبدأ الحركة كما في الطبيعيات ك ٣٨٢ والتحريك الى العمل خاص بالقوة الشوقية . فتشبه اذن بالضيعة في موافقة العقل خاص بالفضائل القائمة في انغوة الشوقية

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الخلقية حل هي مميزة للفضيلة العقلية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية ليست مميزة للفضيلة العقلية فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ٢١ « الفضيلة هي صناعة حسن السلوك » والصناعة فضيلة عقلية . فالفضيلة الخلقية اذن ليست مميزة للفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان كثيرين اخذوا العلم في حد الفضائل الخلقية فقد حد بعضهم الثبات بانه علم او ملكة ما ينبغي او لا ينبغي الاستقرار عنده وبعضهم حد القداسة بانها علم يجعل صاحبه اميناً وحافظاً ما يجب لله . وانعلم فضيلة عقلية . فاذا ليس يجب تمييز الفضيلة الخلقية عن العقلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة نفسه ك ١ ب ٦ « الفضيلة دستور سديد وكامل » وهذا يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب الاخير من

ك٦ من الخلقيات . فإذا ليست الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة العقلية
 ٤ وايضاً ليس شيء ممايزاً لما يؤخذ في حده . والفضيلة العقلية تؤخذ في حد
 الفضيلة الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٢ « الفضيلة الخلقية ملكة
 انتقائية قائمة في الوسط بدستور معين على حسب ما يعينه الحكيم » وهذا الدستور
 المستقيم الذي يعين وسط الفضيلة الخلقية يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب
 الاخير من ك٦ من الخلقيات . فالفضيلة الخلقية اذن ليست ممايزة للعقلية
 لكن يمارض ذلك قوله في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات « تنقسم
 الفضيلة باعتبار هذا الفرق لأننا نقول ان بعض هذه الفضائل عقلية
 وبعضها خلقية »

والجواب ان يقال ان المبدأ الاول لجميع الافعال الانسانية هو العقل وماعداه
 من المبادئ اياً كان فإنه ينقاد نوعاً ما للعقل لكن ليس على نحو واحد فان
 بعضها ينقاد لامره مطلقاً دون ادنى معارضة كاعضاء البدن اذا كانت موجودة
 معاً على حالتها الطبيعية لأنه متى امر العقل اليد او الرجل تحركت بداهة الى الفعل
 وعلى هذا قول الفيلسوف في السياسة ك١ ب٣ « النفس تدبر البدن بسلطان
 مطلق » اي كتدبير السيد لعبده الذي ليس له حق على معارضته . اذا تمهد ذلك
 فبعضهم ذهب الى ان جميع ما في الانسان من المبادئ الفعلية هو كذلك بالنسبة
 الى العقل ولو صح هذا لكان كافياً لكمال العقل في حسن الفعل ولاستلزم كون
 محل الفضيلة هو العقل فقط اذاً ما هي ملكة نستكمل بها حسن الفعل فتكون
 كل الفضائل عقلية وهذا مذهب سقراط الذي قال ان جميع الفضائل حكم
 على ما في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات ولهذا كان يقول ان الانسان لا
 يمكن ان يخطأ مع العلم بل كل من يخطأ فانما يخطأ لجهله . على ان هذا القول
 مبني على تقدير امر باطل لان القوة الشوقية لا تنو لا امر العقل مطلقاً بل مع

نوع من المعارضة ولهذا قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ « العقل يلي امر القوة الشوقية بسلطان سياسي » اي بالسلطان الذي يلي به وال امر الاحرار الذين لهم ان يعارضوا في بعض الاشياء وعلى هذا قول اوغسطينوس في كلامه على مز ١٢: ١١٨ « قد يتقدم العقل احيانا فيبطئ حدوث المعلول او لا يحدث اصلا » من حيث انه قد يحدث بانفعالات الجزء الشوقي او ملكاته ان يتدخل استعمال العقل في بعض الاحوال الجزئية وبهذا الاعتبار يصدق على نحو ما قال سقراط من انه لا يقع الخطأ مع العلم اذا اريد بالعلم ما يشمل استعمال العقل في المنتخبات الجزئية فليس يشترط اذا الحسن فعل الانسان حسن استعداد العقل فقط بملكة الفضيلة العقلية بل حسن استعداد القوة الشوقية ايضا بملكة الفضيلة الخلقية فاذا كما ان الشوق يمايز للعقل كذلك الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة العقلية وعلى هذا فكما ان الشوق مبدا للفعل الانساني باختيار اشتراكه في العقل نوعا من الاشتراك كذلك الملكة الخلقية تنضم حقيقة الفضيلة باعتبار موافقتها للعقل

اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس يطلق بالاجمال الصناعة على كل دستور سديد فيدخل فيها ايضا الفطنة التي هي دستور سديد للمفعولات كما ان الصناعة دستور سديد للمصنوعات وعلى هذا فقوله ان الفضيلة هي صناعة حسن السلوك يصدق بالذات على الفطنة وبالمشاركة على سائر الفضائل باعتبار كون الفطنة مدبرة لها

وعلى الثاني بان تلك الحدود على اختلاف واضعها صادرة عن مذهب سقراط فيجب تفسيرها على ما تقدم في الجواب السابق من الكلام على الصناعة وكذا يجاب على الثالث

وعلى الرابع بان قيد الدستور السديد الذي يقال باعتبار الفطنة ليس يؤخذ

في حد الفضيلة الخلقية على انه ركن ذاتي لها بل باعتبار ان جميع الفضائل الخلقية توصف به بطريق المشاركة من حيث ان الفطنة تدبر جميع الفضائل الخلقية

الفصل الثالث

في ان قسمة الفضيلة الى خلقية وعقلية هل هي وافية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة الفضيلة الانسانية الى خلقية وعقلية غير وافية فان الفطنة في ما يظهر واسطة بين الفضيلة الخلقية والعقلية فهي تجعل في عداد الفضائل العقلية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣ وه وتجعل ايضاً من الجميع بالعموم في عداد امهات الفضائل الاربعة التي هي خلقية كما سيأتي بيانه في م ب ٦١ ف ١ . فاذا قسمة الفضيلة الى عقلية وخلقية دون جعل واسطة بينهما ليست وافية

٢ وايضاً ان الامسالك والثبات والصبر ايضاً لا تُعد من الفضائل العقلية وهي ايضاً ليست فضائل خلقية اذ ليست وسائل بين الانفعالات بل تزايد فيها الانفعالات . فاذا قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخلقية ليست وافية

٣ وايضاً ان الايمان والرجاء والمحبة فضائل . ولكنها ليست فضائل عقلية فان الفضائل العقلية خمس فقط وهي العلم والحكمة والتعقل والفطنة والصناعة كما مر في م ب ٥٢ ف ٢ و ٣ و ٤ وليست ايضاً فضائل خلقية اذ لا تتعلق بالانفعالات التي تتعلق بها على الوجه الاخص الفضيلة الخلقية . فاذا قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخلقية ليست وافية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ ان الفضيلة فضيلتان عقلية وخلقية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الانسانية مملكة يستكمل بها الانسان لحسن الفعل . ومبدأ الافعال الانسانية في الانسان لا يعدوا مريين وهما العقل والشوق

اذ هما المحركان في الانسان كما في كتاب النفس ٣م ٤٨ وما يليه فاذا كل فضيلة
انسانية يجب ان تكون مكملة لاحد هذين المبدأين فان كانت كمالاً للعقل النظري
او العملي فهي عقلية او كمالاً للقوة الشوقية فهي خلقية فيلزم عن ذلك ان كل
فضيلة انسانية لا تعدوان تكون عقلية او خلقية

اذا اجيب على الاول بان اللمظة باعتبار ماهيتها فضيلة عقلية ولكنها باعتبار
موضوعها تشارك الفضائل الخلقية لانها دستورٌ شديدٌ للمفعولات كما مر في
مب ٥٧ ف ٤ وهذا لا اعتبارٌ تجعل في جملة الفضائل الخلقية

وعلى الثاني بان الامساك والثبات ينسا كمالين للقوة الشوقية الحسية يدل على
ذلك ان صاحبها تكثر عنده الانفعالات المتطرفة فلو كان الشوق الحسي مستكملاً
بملكته تجعله موافقاً للعقل لما كان الامر كذلك ولكنهم كمالان للقوة العقلية التي
تتقي بها الانفعالات لئلا ينحط شأنها الا انها ليسا فضيلتين لان الفضيلة
العقلية التي تجعل العقل مستقيماً من جهة الخلقيات لا بد ان ينقدحها شوقٌ
مستقيم الى الغاية حتى يستقيم بذلك العقل من جهة المبادئ اي الغايات التي
عليها يبنى قياسه وليس شيء من ذلك في ذي الامساك وذي الثبات وايضاً
فان الفعل الصادر عن قوتين لا يمكن ان يكون كاملاً ما لم تكن كلتا القوتين
مستكملة بالملكة المقضاة لذلك كما ان الفاعل الذي يفعل بالآلة لا يصدر عنه
فعلٌ كاملٌ اذا لم يكن استعداد الآلة حسناً ولو كان الفاعل الاصل كاملاً
وعلى هذا فاذا لم يكن الشوق الحسي الذي تحركه القوة العقلية كاملاً لا يصدر
عنه فعلٌ كاملٌ ولو كانت القوة العقلية كاملة فلا يكون مبدأ الفعل فضيلة
ولذلك فالامساك عن الملاذ والثبات في الشدائد ليسا فضيلتين بل شيئاً ادنى
من الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ل ٧ ب ١ و ٩

وعلى الثالث بان الايمان والرجاء والمحبة اعلى من الفضائل الانسانية لانها

فضائل في الانسان من حيث جعل مشتركاً في النعمة الالهية

الفصل الرابع

في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية لان الفضيلة الخلقية « ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل » كما قال تولىوس في ك ٢ من الاختراع . والطبيعة وان وافقت عقلاً محرراً اعلى لا يجب اتصاله بها في واحد بعينه كما هو ظاهر في الموجودات الطبيعية الغير الناطقة . فيجوز اذا ان يوجد في انسان فضيلة خلقية على مثال الطبيعة باعثة على موافقة العقل وان لم يكن عقل ذلك الانسان مستكلاً بالفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان الانسان يستكمل له بالفضيلة العقلية استعمال العقل . وقد يتفق لمن يكون استعمال العقل ضعيفاً عندهم ان يكونوا ذوي فضيلة وحائزين رضى الله . فيظهر اذن انه يجوز انفراد الفضيلة الخلقية عن الفضيلة العقلية

٣ وايضاً ان الفضيلة الخلقية تميل بصاحبها الى حسن الفعل . وبعض الناس ميل طبيعي الى حسن الفعل حتى من دون حكم العقل . فاذا يجوز انفراد الفضائل الخلقية عن الفضيلة العقلية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادياته ك ١٢ ب ١ « ان سائر الفضائل اذا لم تفعل بانمطنة ما تشاق اليه لا يمكن ان تكون فضائل » والفطنة فضيلة عقلية كما تقدم في البحث الانف ف ٤ . فاذا لا يمكن انفراد الفضائل الخلقية عن الفضائل العقلية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن بعض الفضائل العقلية كالحكمة والعلم والصناعة الا انه يمنع انفرادها عن التعقل والفطنة اما امتناع انفراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة فلان الفضيلة الخلقية ملكة انتحائية

اي فاعلة لحسن الانتخاب ولا بد لحسن الانتخاب من امرين احدهما قصد الغاية على ما ينبغي وهذا يتم بالفضيلة الحقيقية التي تميل بالقوة الشوقية الى الخير الموافق للعقل وهو الغاية مقتضاة والثاني ان يمد الانسان على وجه مستقيم الى الوسائط المؤدية الى الغاية وهو لا يتم الا بالعقل الذي يثير ويحكم ويامر على وجه مستقيم وهذا يرجع الى الفطنة وما يلحقها من الفضائل كما مر في البحث الان ف ٤ وه ٦ فاذا يتبع افراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة . وهكذا يتبع ايضا افرادها عن العقل اذ بالعقل تدرك المبادئ الفطرية في النظريات والعمليات وعلى هذا فكما ان دستور السديد في النظريات باعتبار صدوره عن المبادئ الفطرية يجب ان يكون مسبقا بتعقل المبادئ كذلك الفطنة ايضا لكونها دستورا سديدا للفعولات

اذا اوجب على الاول بان ميل الطبيعة في الموجودات الغير الناطقة يحصل دون انتخاب فليس العقل شرطاً ضرورياً له واما ميل الفضيلة الخلقية فانما يحصل مع انتخاب فلا بد نكحاله من استكمال العقل بالفضيلة العقلية وعلى الثاني بان صاحب الفضيلة لا يجب ان يكون استعمال العقل قويا فيه بالنسبة الى كل شيء بل بالنسبة الى ما يجب فعله بحسب الفضيلة فقط وهكذا يكون استعمال العقل قويا في كل ذي فضيلة والذي تظهر عليهم السذاجة الخلوهم من الدهاء العالي يجوز ان يكونوا ذوي فطنة كقوله في متى ١٦: ١٠ « كونوا حكماء كالحيات وبسطاء كالحمائم »

وعلى الثالث بان الميل الطبيعي الى خير الفضيلة هو بدء للفضيلة وليس فضيلة كاملة فان هذا الميل كلما كان اكمل جازان يكون اشد خطراً ما لم يصاحبه العقل المستقيم الذي به يحصل الانتخاب المستقيم لما يلائم الغاية المقتضاة كالفرس الراكض اذا كان اعشى فانه كلما زاد ركضاً كان اشد عثارة وناله جراح أكثر .

ولذلك فالفضيلة الخلقية وإن لم تكن عقلاً مستقيماً كما قال سقراط إلا أنها ليست موافقة فقط للعقل المستقيم من حيث تبيل بصاحبها إلى ما يطابقه كما قال الأفلاطونيون بل يجب أيضاً أن تكون مقارنة له كما قال أرسطو في الباب الأخير من لـ ٦ من الخلقيات

الفصل الخامس

في أن الفضيلة العقلية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن الفضيلة العقلية يجوز أن تنفرد عن الفضيلة الخلقية لأن كمال المتقدم لا يتوقف على كمال المتأخر . والعقل متقدم على الشوق الحسي ومحرك له . فإذا الفضيلة العقلية التي هي كمال للعقل لا تتوقف على الفضيلة الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية . فإذا يجوز انفرادها عنها

٢ وايضاً أن الخلقيات هي موضوع الفطنة كما أن المصنوعات هي موضوع الصناعة . والصناعة يجوز انفرادها عن موضوعها كانفراد الصانع عن الحديد . فإذا كذلك يجوز انفراد الفطنة عن الفضائل الخلقية مع كونها أشد مقارنة لها من سائر الفضائل العقلية في ما يظهر

٣ وايضاً أن الفطنة فضيلة «مستقيمة الرأي» كما في الخلقيات لـ ٦ ب ٩ . وكثير ممن ليس فيهم فضائل خلقية مستقيمة الرأي . فيجوز إذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية

لكن يعارض ذلك أن إرادة فعل القبيح مقابلة أصالة للفضيلة الخلقية وليست مقابلة لما يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية . والخطأ الاختياري مقابل للفطنة كما في الخلقيات لـ ٦ ب ٥ . فيمتنع إذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية والجواب أن يقال أن ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية وأما الفطنة فيمتنع انفرادها عنها وتحقيق ذلك أن الفطنة دستور

سديد للمفعولات ليس بالمعنى الكلي فقط بل ايضاً بالمعنى الجزئي الذي فيه تحصل
الافعال والدستور السديد يقتضي من قبله مبادئ يصدر عنها والدستور الذي
يتعلق بالجزئيات لا يجب ان يصدر عن المبادئ الكلية فقط بل عن المبادئ
الجزئية ايضاً اما المبادئ الكلية فيحكم الانسان عليها حكماً مستقيماً بادراك
المبادئ الفطرية الذي به يدرك الانسان انه لا ينبغي فعل شيء من الشر او
بعدم عملي ايضاً الا ان هذا لا يكفي لاستقامة حكمه على الجزئيات فقد يحدث
احياناً ان هذا المبدأ الكلي المدرك بالفطرة او بالاكتساب يفسد في بعض
الافعال الجزئية بانفعال ما كما ان صاحب الشهوة اذا تقلبت عليه شهوته
يرى ما يشتهي خيراً ولو كان منافياً للحكم العقلي الكلي ولهذا فكما ان الانسان
يستعمل لاستقامة الحكم على المبادئ الكلية بالعقل الفطري او بملكة العلم
كذلك لابد لاستقامة حكمه على المبادئ الجزئية للمفعولات التي هي الغايات
من استكمال بعض الملكات التي بها تصير استقامة الحكم على الغاية طبيعية له
على نحو ما وهذا يتم بالفضيلة الخلقية لان صاحب الفضيلة يحكم على غاية
الفضيلة حكماً مستقيماً لان كلاً يرى الغاية على حسب حاله كما في الخليقات كـ
بـ فاذا لابد لدستور المفعولات السديد الذي هو الفطنة ان يكون الانسان
ذا فضيلة خلقية

اذا اجيب على الاول بان العقل باعتبار تصويره الغاية متقدماً على الشوق اليها
الان الشوق الى الغاية متقدماً على العقل باعتبار استدلاله لانتخاب الوسائط
المؤدية اليها وهذا يرجع الى الفطنة كما ان تعقل المبادئ في النظريات ايضاً
مبدأ للقياس العقلي

وعلى الثاني بان حكمنا على الصناعات بالحسن او القبح لا يعتبر بحسب
استعداد شوقنا لحكمنا على الغايات التي هي مبادئ الخليقات بل بحسب نظر العقل

فقط ولذلك فالصناعة لا تقتضي الفضيلة الكاملة الشوق كما تقتضيها الفطنة
وعلى الثالث بان الفطنة ليست مستقيمة الراي فقط بل مستقيمة الحكم والامر
ايضاً وهذا يستحيل ما لم يرتفع مانع الانفعالات المفسدة لحكم الفطنة وامرها
وهذا يتم بالفضيلة الخلقية



البحث التاسع والخمسون

في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة الى الانفعالات — وفيه خمسة فصول
ثم يجب النظر في تمايز الفضائل الخلقية . ولكون الفضائل خلقية التي تدور على
الانفعالات تتمايز بحسب اختلاف الانفعالات يجب النظر أولاً بالاجمال في نسبة الفضيلة
الى الانفعال وثانياً في تمايز الفضائل الخلقية باعتبار الانفعالات . اما الاول فالبحث فيه
يدور على خمس مسائل — ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال — ٢ هل يجوز مجامعتها
لانفعال — ٣ هل يجوز مجامعتها للالم — ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات
— هل يمكن وجود فضيلة خلقية دون انفعال

الفصل الأول

في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال

يُخطئ الى الاول بان يقال . يظهر ان الفضيلة الخلقية انفعال لان الوسط
مجنس للاطراف . والفضيلة الخلقية وسط بين الانفعالات . فهي اذن انفعال
٢ وايضاً ان الفضيلة والرذيلة لتضادها مندرجتان تحت جنس واحد .
وبعض الانفعالات يقال لها رذائل كالحسد والغضب . فاذا كذلك بعض
الانفعالات فضائل

٣ وايضاً ان الرحمة انفعال اذ هي الم من شر الخير كما مر في مب ٣٥ ف ٨ .
وقد دعاها شيشرون الخطيب المصنع فضيلة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله
لك ٩ ب ٥ . فاذا يجوز ان يكون الانفعال فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ب ٥ «ليست الانفعالات فضائل ولا ضرراً»

والجواب ان يقال يمنع ان تكون الفضيلة الخلقية انفعالاً وبيان ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلأن الانفعال حركة للشوق الحسي كما مر في مب ٢٢ ف ٣ والفضيلة الخلقية ليست حركة بل مبدأ للحركة الشوقية لكونها ملكة^{١٠} واما ثانياً فلأن الانفعالات لا تتضمن في انفسها حقيقة الخير او الشر لان خير الانسان او شره انما يكون باعتبار العقل فلها اذن نسبة الى الخير والى الشر بحسب ملاءمتها او منافرتها للعقل اما الفضيلة فيمتنع فيها ذلك اذ ليس لها نسبة الا الى الخير فقط كما مر في مب ٥٥ ف ٣. واما ثالثاً فلأنه اذا سلمنا ان لبعض الانفعالات نسبة الى الخير فقط او الى الشر فقط باعتبار ما الا ان حركة الانفعال من حيث هو انفعال^{١١} تبدي في الشوق وتنتهي في العقل الذي يعطف الشوق الى مطابقته واما حركة الفضيلة فانها بعكس ذلك تبدي في العقل وتنتهي في الشوق باعتبار تحررها من العقل ومن ثم قيل في حد الفضيلة الخلقية انها «ملكة انتحائية قائمة في الوسط بدستور معين على حسبها يعينه الحكيم»

اذا اوجب على الاول بان الفضيلة ليست وسطاً بين الانفعالات بماهيتها بل باثرها اي لانه بها يحصل الحال المتوسط بين الانفعالات

وعلى الثاني بانه ان اريد بالرديلة الملكية الباعثة صاحبها على فعل الشر فواضح ان ليس شي^{١٢} من الانفعالات رديلةً واما ان اريد بها الخطيئة التي هي الفعل المنكر فلا يمتنع ان يكون الانفعال رديلةً وان يؤثر بعكس ذلك في فعل الفضيلة باعتبار منافاة الانفعال للعقل او موافقته لفعله

وعلى الثالث بان معنى قولهم الرحمة فضيلة^{١٣} انها فعل الفضيلة من حيث ان تلك الحركة النفسانية تخدم العقل اي متى كانت بحيث يرعى معها العدل سوا

استعملت في التفضل على المحتاج او في المغفرة للتائب » كما قال اوغسطينوس في
الموضع المشار اليه في الاعتراض . اما ان اريد بالرحمة ملكة بها يتكامل الانسان
ليألف على مقتضى العقل فلا يمتنع ان تكون بهذا المعنى فضيلة وقس عليها ما
يشبهها من الانفعالات

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها الانفعال

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يجوز ان تتجمع
الانفعال فقد قال الفيلسوف في الجدل ك ٤ ب ٥ « الحليم من لا يفعل والصبور
من يفعل ولا يجزع » وفس على ذلك سائر الفضائل الخلقية . فاذا كل فضيلة
خلقية مجردة عن الانفعال

٢ وايضاً ان الفضيلة ملكة نفسانية مستقيمة كصحة البدن كما في الطبيعيات
ك ٧ م ١٧ فيظهر اذن ان الفضيلة صحة للنفس كما قال تولىوس في المسائل
التسكولانية ك ٤ . والانفعالات النفسانية يقال لها امراض للنفس كما قال
تولىوس في الموضع المتقدم ذكره . والصحة لا تتجمع مع المرض . فكذا الفضيلة
ايضاً لا تتجمع مع الانفعال النفساني

٣ وايضاً ان الفضيلة الخلقية تقتضي كمال استعمال العقل حتى في الجزئيات
وهو يتعطل ايضاً بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ « اللذات
تفسد حكم الفطنة » . وقال سلوستيوس في كتاب كاتيلينا « لا يسهل على العقل
ادراك الحق حيث يتشوش بها » اي بالانفعالات النفسانية . فممتنع اذن مجامعة
الفضيلة الخلقية للانفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ا ب ٦ « متى فسدت
الارادة فسدت هذه الحركات » اي حركات الانفعالات « ومتى استقامت لم

تكن هذه الحركات براءً من الذنب فقط بل كانت محمودة ايضاً » والفضيلة
الحلقية لا تنافي شيئاً محموداً . فهي اذن لا تنافي الانفعالات بل يمكن مجامعتها لما
والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون كما روى
اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ فنفع الرواقيون وجود الانفعالات النفسانية
في الحكيم او ذي الفضيلة واجازه المشاؤون اشباع ارسطو كما قال اوغسطينوس
في الموضع المتقدم ذكره اذ اردت الانفعالات الى الوسط على ان هذا الخلاف
لفظي لا حقيقي كما قال اوغسطينوس ايضاً في الموضع المذكور فان الرواقين لعدم
تفرقتهم بين الشوق العقلي الذي هو الارادة والشوق الحسي الذي ينقسم الى
غضبية وشهوانية لم يفرقوا بين الانفعالات النفسانية وسائر الالهواء البشرية في
ان الانفعالات النفسانية حركات للشوق الحسي وما عداها من الالهواء حركات
للشوق العقلي الذي يقال له الارادة كما فرق بينها في ذلك المشاؤون بل انما
فرقوا بينها في ان الانفعالات تطلق عندئذ على جميع الالهواء المنافية للعقل فان
حصلت عن نظر وروية امتنع وجودها في الحكيم او ذي الفضيلة وان حصلت
بالبداهة جاز حدوثها في ذي الفضيلة . لان « مرييات العقل التي يسمونها
صوراً خيالية قد تقع احياناً في النفس اضطراراً ومتى حصلت عن امور مخيفة
حركت بالضرورة نفس الحكيم بحيث تفرق قليلاً من الخوف او تنقبض من
الأم وكلاهما مشوش للعقل الذي ليس مع ذلك يقرر هذا ويرضى به » كما رواه
اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ عن أولوس جيلوس . فان اريد
بالانفعالات الالهواء الغير المرتبة امتنع وجودها في ذي الفضيلة بمعنى ان يكون
بعد التروي راضياً بها كما قال الرواقيون وان اريد بها حركات الشوق الحسي
على الاطلاق جاز وجودها في ذي الفضيلة باعتبار كونها مرتبة من العقل وعلى
هذا قول ارسطو في الحلقيات ك ٢ ب ٣ « لم يصيب من قال بان الفضائل هي عدم

انفعالات وسكونات لان هذا قولٌ مطلقٌ بل كان يجب ان يقول ايضاً بانها
سكونات من الانفعالات التي تحدث كما لا ينبغي ومتى لا ينبغي «
إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف اورد هذا المثل كما اورد كثيراً غيره
في كتب المنطق لا بناءً على مذهبه بل بناءً على مذهب غيره فذهب الرواقيين
ان الفضائل لا تجتمع مع الانفعالات النفسانية وهذا قد ابطله الفيلسوف بقوله
في الموضوع المتقدم ذكره ان الفضائل ليست عدم انفعالات . ويجوز ان يكون
المراد بقوله الحلیم لا يفعل انه لا يفعل انفعالات غير مرتبة

وعلى الثاني بان تلك الحجة وجميع ما يشبهها من الحجج التي اوردها على ذلك
توليوس في الموضوع المشار اليه في الاعتراض انما تنهض على الانفعالات بمعنى
الاهواء الغير المرتبة

وعلى الثالث بان الانفعال السابق حكم العقل اذا تعلب على العقل فرضي به
عطل رأيه وحكمه اما اذا كان لاحقا له على انه حاصل بأمر العقل فانه
يساعد على انقاذه

الفصل الثالث

هل تجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يجوز ان تجامع
الألم فان الفضائل هي آثار الحكمة كقوله في حك ٧:٨ « لانها (اي الحكمة
الالهية) تعلم العفة والعدل والفضيلة والقوة » وقد قيل بعد ذلك « ليس في معاينة
الحكمة مرارة » فيمتنع اذن مجامعة الفضائل للألم

٢ وايضاً ان الألم يمنع من الفعل كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات
ك٧ب ١٣ وك ١٠ب ٥ وما يمنع من الفعل الصالح ينافي الفضيلة . فالألم اذن
ينافي الفضيلة

٣ وايضاً ان الألم مرض للنفس كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك٤٠ .
ومرض النفس يضاد الفضيلة التي هي صلاح حال النفس . فالألم اذن مضاد
للفضيلة فلا يجوز اجتماعهما

لكن يمرض ذلك ان المسيح كان كاملاً بالفضيلة . وقد وجد فيه الألم فقد
قال في متى ٢٦ : ٣٨ « نفسي حزينة حتى الموت » فيجوز اذن بمجاعة الألم للفضيلة
والجواب ان يقال ان الرواقين جعلوا في نفس الحكميم ثلاثة اوباثياس اي
ثلاثة انفعالات محمودة بدلاً من ثلاثة انفعالات مذمومة كما قال اوغسطينوس
في مدينة الله ك١٤ : اب ٨ فجعلوا فيه اللذة بدل الشره والسرور بدل الطرب
والاحتراس بدل الجبن ، اما بدل الألم فمنعوا ان يكون في نفسه شيء لوجهين -
الاول كون الألم يتعلق بالشر الذي حدث وهم يمنعون حدوث شرٍ للحكيم لانهم
زعموا انه كما ان خير الانسان منحصر في انفضيلة وهو ليس في شيء من الخيرات
البدنية كذلك شره منحصر في الرذيلة التي يمتنع وجودها في ذي الفضيلة الا ان هذا
باطل اولاً لانه لما كان الانسان مركباً من نفس وجسد كان ما يمين على حفظ حيوة
البدن خيراً للانسان لكن ليس خيره الاعظم اذ قد يسيء استعماله فكان الشر
المضاد لهذا الخير يجوز ان يوجد في الحكميم ويحدث لما معتدلاً . وثانياً لانه وان
امكن ان يكون ذو الفضيلة براءً من الكبائر الا انه ليس احد براء من الصغائر
كقوله في ١ يوحنا ٨ : ١ « ان قلنا ان ليس فينا خطيئة قلنا نضل انفسنا » . وثالثاً
لان ذا الفضيلة وان لم يكن فيه خطيئة قريباً كان فيه خطيئة حيناً ما فيتألم
من ذلك تألماً محموداً كقوله في ٢ كور ٧ : ١٠ « الغم بحسب رضى الله يشفى »
توبة للخلاص » . ورابعاً لانه يجوز ايضاً ان يتألم تألماً محموداً من خطيئة الغير وعلى
هذا فالفضيلة الخلقية تحتل معها الألم كما تحتل معها سائر الانفعالات المعتدلة
بالمقل - والثاني كون الألم يتعلق بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل

كما ان اللذة تتعلق بالخير الحاضر والشوق يتعلق بالخير المستقبل والتذاذ الانسان
بالخير الحاصل او شوقه الى تحصيل الخير الغير الحاصل او احتراسه ايضاً من الشر
المستقبل يجوز ان يرجع الى الفضيلة اما انكسار نفس الانسان بالشر الحاضر مما
يحصل بالألم فيظهر انه مضافاً مطلقاً للعقل فيمتنع مجامعته للفضيلة . على ان
هذا ايضاً باطل فمن الشرور ما يجوز ان يكون حاضراً عند ذي الفضيلة كما تقدم
في الفصل الآنف ويكرهه العقل فيتبع الشوق الحسي كراهية العقل في تألمه
من ذلك الشر لكن على وجه معتدل بحسب حكم العقل . وموافقة الشوق
الحسي للعقل ترجع الى الفضيلة كما تقدم في الفصلين السابقين فالألم المعتدل
اذن مما يجب التألم منه يرجع الى الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات
لـ ٢٦ ب ٧ وهو مفيد ايضاً في اجتناب الشرور فكما ان اللذة تدعو الى التماس
الخيرات باعظم نشاط كذلك الألم يدعو الى اجتناب الشرور بأشد عزيمة . اذا
قرر ما تقدم وجب القول بان الألم مما يوافق الفضيلة لا يمكن مجامعته للفضيلة
لان الفضيلة تلتذ في ما يوافقها واما ما ينافيها بوجه من الوجوه فتألم منه
على وجه معتدل

اذا اجيب على الاول بان مفاد تلك الآية ان الحكيم ليس يتألم من الحكمة
لكنه يتألم مما يمنع منها ولذا لم يكن محل للألم في السعداء لامتناع ان يكون
فيهم مانع من الحكمة

وعلى الثاني بان الألم يمنع من الفعل الذي تتألم منه ولكنه يساعد على انفاذ
تلك الافعال التي بها يجنب الألم باعظم نشاط

وعلى الثالث بان الألم المفروض للنفس واما الألم المعتدل فيرجع الى صلاح
حالتها في هذه العاجلة

الفصل الرابع

هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان مدار كل فضيلة خلقية على الانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ « ان مدار الفضيلة الخلقية على الذات والآلام » . واللذة والآلم انفعالات كما مرَّ في م ب ٣١ ف ١ وم ب ٣٥ ف ١ .
فاذا كل فضيلة خلقية فمدارها على الانفعالات

٢ وايضاً ان الناطق بالمشاركة هو محل الفضائل الخلقية كما في الباب الاخير من ك ١ من الخلقيات . وهذا الجزء من النفس هو محل الانفعالات كما مرَّ في م ب ٢٢ ف ٣ . فاذا كل فضيلة خلقية فمدارها على الانفعالات

٣ وايضاً ان كل فضيلة خلقية يجوز ان يكون فيها انفعال فاذا اما ان جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات او ليس شي منها كذلك . وبعضها يدور على الانفعالات كالشجاعة والعفة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٦ و ١٠ . فاذا جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات

لكن يعارض ذلك ان العدل فضيلة خلقية « وليس مداره على الانفعالات » كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ و ٢ و ٣ و ٤

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية كمال للجزء الشوقي من النفس اكونها تسوقه الى خير العقل والمراد بخير العقل ما كان معدلاً او مرتباً بالعقل فاذا كل ما يجوز تعديله وترتيبه بالعقل يجوز ان يكون عليه مدار الفضيلة الخلقية . والعقل ليس يرتب انفعالات الشوق الحي فقط بل يرتب ايضاً افعال الشوق العقلي الذي هو الارادة وهي ليست محلاً للانفعال كما مرَّ في م ب ٢٢ ف ٣ . فاذا ليس كل فضيلة خلقية تدور على الانفعالات بل بعضها يدور على الانفعالات وبعضها يدور على الافعال

إذا اجيب على الأول بأنه ليس مدار كل فضيلة خلقية على الذات والآلام
على أنها موضوعها بل على أنها شيء لا حق لفعلها لأن كل ذي فضيلة يلتذ بفعل
الفضيلة ويتألم من ضده ومن ثم أردف الفيلسوف كلامه المورد بقوله « إذا كان
مدار الفضائل على الأفعال والانفعالات وكل أفعال وفعل يرتب عليه لذة
والم كان مدار الفضيلة أيضاً على الذات والآلام » أي على أنها شيء لا حق
وعلى الثاني بأن الناطق بالمشاركة ليس الشوق الحسي الذي هو محل الانفعالات
فقط بل الإرادة التي ليست محلاً للانفعالات أيضاً كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بأن بعض الفضائل يوجد فيها انفعالات على أنها موضوعها
وبعضها لا يوجد فيها ذلك فإذا ليس حكمها كلها واحداً كما سيأتي بيانه في
المبحث التالي ف ٢

الفصل الخامس

هل يجوز وجود فضائل خلقية دون أفعال

يتعلل إلى الخامس بأن يقال : يظهر أنه يجوز وجود الفضيلة الخلقية دون
أفعال لأنه كلما كانت الفضيلة الخلقية أكمل كانت أغلب على الانفعالات . فهي
أذن في منتهى كمالها مجردة بالكلية عن الانفعالات

٢ وايضاً ان كل شيء إنما يكون كاملاً متى كان بعيداً عن ضده أو عما
يبحث على ضده . والانفعالات تبحث على الخطيئة المضادة للفضيلة ولذا قيل
لها في روى « أهواء الخطايا » . فالفضيلة الكاملة أذن مجردة بالكلية عن الانفعال

٣ وايضاً إنما نوافق الله بالفضيلة كما قال أوغسطينوس في آداب الكهنة
ب ٦ و ١١ . والله يفعل كل شيء دون انفعال . فإذا الفضيلة المتناهية في
الكمال مجردة عن كل انفعال

لكن يعارض ذلك ان كل عادل يلتذ بفعل العدل كما في الخلقيات ك ١ ب ٨ .

واللذة انفعال . فالعدالة اذن لا يجوز ان تكون دون انفعال وبالاولى سائر الفضائل

والجواب ان يقال ان اردنا بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة كما قال الرواقيون كان واضحاً ان الفضيلة الكاملة مجردة عن الانفعالات وان اردنا بها جميع حركات الشوق الحسي كان واضحاً ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات على انها موضوعها يمتنع تجردها عن الانفعالات والا لكانت الفضيلة الخلقية توقف الشوق الحسي عن كل فعل . وليس من شأن الفضيلة ان توقف ما كان خاضعاً للعقل عن افعاله بل ان تبعثه على انفاذ امر العقل بافعاله ولذلك فكما ان الفضيلة تسوق اعضاء البدن الى ما ينبغي من الافعال الخارجة كذلك تسوق الشوق الحسي الى الحركات المرتبة . واما الفضائل التي تتعلق بالانفعالات بل بالافعال فيجوز ان تكون دون انفعالات ومن هذا القبيل فضيلة العدالة اذ بها تتعلق الارادة بفعلها الذي ليس انفعالاً . على ان فعل العدالة يترتب عليه لذة ولو في الارادة فقط وهي ليست انفعالاً واذا تعاظمت بكمال العدالة فاضت على الشوق الحسي لان القوى الساقطة تتبع حركة القوى العالية كما اسلفنا في مب ١٧ ف ٧ ومب ٢٤ ف ٣ وهكذا كلما كان فيضه اكل كان اشد تأثيراً في حصول الانفعال

اذا اوجب على الاول بان الفضيلة تغلب على الانفعالات الغير المرتبة ولكنها تصدر الانفعالات المعتدلة

وعلى الثاني بان الانفعالات تبعث على الخطيئة اذا كانت غير مرتبة لا اذا كانت معتدلة

وعلى الثالث بان الصلاح يعتبر في كل شيء بحسب حال طبيعته . وليس في الله والملائكة شوق حسي كما في الانسان ولذلك كان ما يفعله الله والملائكة

من الافعال الصالحة يحصل بدون انفعال كما يحصل بدون بدن ايضاً وما يفعله
الانسان من ذلك يحصل مع انفعال كما يحصل بواسطة البدن

المبحث المتمم ستين

في تمايز الفضائل الخلقية — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل الخلقية والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل — ١ في
ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط — ٢ في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال
هل هي مميزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات — ٣ في ان الافعال هل يتعلق بها فضيلة
خلقية واحدة فقط — ٤ هل يتعلق بالانفعالات الفضائل خلقية مختلفة — ٥ في ان
الفضائل الخلقية هل تميز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات

الفصل الأول

في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية واحدة فقط لانه كما
ان التدبير في الافعال الخلقية يختص بالعقل الذي هو محل الفضائل العقلية
كذلك الامالة تختص بالقوة الشوقية التي هي محل الفضائل الخلقية . والفضيلة
العقلية المدبرة في جميع الافعال الخلقية واحدة وهي الفطنة . فاذا كذلك الفضيلة
الخلقية المميلة في جميع الافعال الخلقية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الملكات لا تميز بحسب الموضوعات الهيولانية بل بحسب ما
للموضوعات من الحقائق الصورية . والحقيقة الصورية للغير الذي هو غاية الفضيلة
الخلقية واحدة وهي تقدير العقل . فيظهر اذن ان الفضيلة الخلقية واحدة فقط
٣ وايضاً ان الامور الخلقية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية كما مر في
مب ١ ف ٣ و ٥ . والغاية العامة لجميع الفضائل الخلقية واحدة وهي السعادة واما
الغايات الخاصة والقريبة فتميز متناهية والفضائل الخلقية ليست غير متناهية .

فيظهر اذن ان ليس هناك سوى فضيلة خلقية واحدة فقط
لكن يعارض ذلك انه يمتنع حصول الملكة الواحدة في القوى المختلفة كما مر
في مب ٥٦ ف ٢. ومحل الفضائل الخلقية هو الجزء الشوقي من النفس وهو ينقسم
الى قوى مختلفة كما مر في ١ مب ٨١ ف ٢. فإذا يمتنع كون الفضيلة الخلقية
واحدة فقط

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ٥٨ ف ٢ ان الفضائل الخلقية ملكات
للجزء الشوقي . والملكات تختلف انواعها بحسب الفصول النوعية التي لموضوعاتها
كما مر في مب ٥٤ ف ٢. والحقيقة النوعية في الموضوع المشتى وغيره ايا كان
انما تعتبر بحسب الصورة النوعية الصادرة عن الفاعل ولا بد من اعتبار ان
لمادة المفعول بالنسبة الى الفاعل حالتين فهي احياناً تقبل صورة الفاعل بحسب
حقيقتها الموجودة فيه كما يحدث في جميع القواغل المجانسة وحيث اذا كان الفاعل
واحداً بالنوع فمن الضرورة ان تقبل الهيولى صورة نوع واحد كما ان النار لا
يتولد عنها بوجه المجانسة الا ما كان من نوع النار، وحياناً تقبل المادة الصورة من
الفاعل لا بحسب حقيقتها الموجودة فيه كما هو ظاهر في المولدات الغير المجانسة
كتولد الحيوان من الشمس وحيث لا تكون الصور الحائلة في الهيولى والصادرة
عن فاعل واحد بعينه متحدة بالنوع بل تختلف باختلاف استعداد الهيولى لقبول
أثر الفاعل كما نرى انه بفعل الشمس الواحد يتولد بالتعفن حيوانات مختلفة في
النوع بحسب اختلاف استعداد الهيولى. وواضح ان العقل في الخلقيات أمر
ومحرك والقوة الشوقية مأ مورة ومتحركة والشوق ليس يقبل أثر العقل على وجه
المجانسة لانه لا يصير ناطقاً بالذات بل بالمشاركة كما في الخلقيات ك ا ب اخير
ولذلك كانت المشتهيات تحصل بتحرك العقل في انواع مختلفة باختلاف نسبتها
الى العقل وهكذا يلزم ان الفضائل الخلقية مختلفة في النوع وليست واحدة فقط

إذا اجيب على الاول بان موضوع العقل هو الحق وحقيقة الحق واحدة
بمعناها في جميع الخلقيات التي هي الافعال الحادثة فمن ثم كانت تدبر بفضيلة
واحدة فقط وهي الفطنة . واما موضوع القوة الشوقية فهو الخير المشتبه الذي
تختلف حقيقته باختلاف نسبه الى العقل المدبر
وعلى الثاني بان تلك الحقيقة الصورية واحدة بالجنس باعتبار وحدة الفاعل
ولكنها تختلف بالنوع باعتبار اختلاف نسبتها الى القابل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان الامور الخلقية لا تستفيد الحقيقة النوعية من الغاية الاخيرة
بل من الغايات القريبة التي وان كانت غير متناهية بالعدد ليست مع ذلك غير
متناهية بالنوع

الفصل الثاني

في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال حل هي ممايزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تمتاز بكون بعضها
يتعلق بالافعال وبعضها يتعلق بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٢ ب ٣ « الفضيلة الخلقية تعمل الافضل في ما يتعلق بالذات والآلام »
والذات والآلام انفعالات كما مر في م ب ٣١ ف ١ وم ب ٥ ف ١ . فاذا
الفضيلة التي تتعلق بالانفعالات هي عينها تتعلق بالافعال ايضاً لكونها فاعلة
٢ وايضاً ان الانفعالات مبادئ للافعال الخارجة فاذا كانت بعض الفضائل
تعديل الانفعالات لزم بالضرورة كونها تعديل الافعال ايضاً . فاذا الفضائل
المتعلقة بالانفعالات هي نفس الفضائل المتعلقة بالافعال
٣ وايضاً ان كل فعل خارج يتحرك اليه الشوق الحسي تحركاً محموداً او مذموماً .
وحركات الشوق الحسي هي الانفعالات . فاذا الفضائل التي تتعلق بالافعال هي
بعينها تتعلق بالانفعالات

لكن يعارض ذلك جعل مدار العدالة على الافعال ومدار العفة والشجاعة والحلم على بعض الانفعالات كما في الحقائق كـ ٢ ب ٣ و ٧ وكـ ٥ ب ١ و ٢ و ٣ و ٤ والجواب ان يقال ان نسبة الفعل والانفعال الى الفضيلة يجوز ان تكون على نحوين اولاً كنسبة العلل ولكل فضيلة خاتمة بهذا الاعتبار افعال حسنة تصدر عنها ولذة او ألم وهما انفعالات كما تقدم في البحث الآنف فـ ٤. وثانياً يجوز ان تكون نسبة الفعل الى الفضيلة الخلقية كنسبة الموضوع الذي تعلق به وبهذا الاعتبار يجب ان تكون الفضائل الخلقية التي تعلق بالافعال غير الفضائل الخلقية التي تعلق بالانفعالات ويانه ان بعض الافعال يُعتبر فيها الخير والشر بحسب انفسها دون نظري الى اهواء فاعلها اي من حيث يُعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس الى الغير ولا بد في هذه الافعال من فضيلة تدبرها في انفسها وذلك كالشراء والبيع ونحوها مما يُعتبر فيه حقيقة ما يجب او لا يجب للغير ولهذا كانت العدالة وفروعها تعلق على وجه الخصوص بالافعال تعلقاً بموضوعها. وبعضها يُعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس الى الفاعل فقط ولذلك يجب ان يُعتبر فيها الخير والشر بحسب حسن او قبح انفعال الفاعل بها. ومن ثمة يجب ان تكون الفضائل فيها متعلقة اصالة بالاهواء الباطنة التي يقال لها انفعالات نفسانية كما هو ظاهر في العفة والشجاعة ونحوهما. على انه قد يحدث ان يُهمل خير الفضيلة في الافعال التي تُعتبر بالقياس الى الغير لخروج الانفعال النفساني عن حد الاعتدال وحينئذ يكون بفساد المعادلة في الفعل الخارج فساد العدالة وفساد المعادلة في الانفعالات الباطنة فساد فضيلة اخرى وذلك كما اذا حمل الغضب انساناً على ضرب آخر فان في الضرب الواقع بغير حق فساد العدالة وفي الخروج بالغضب عن حد الاعتدال فساد الحلم وقس على ذلك وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراض الاول مبني على

الفعل باعتبار كونه معلولاً للفضيلة والثاني والثالث مبنيان على ان موضوع الفعل والانفعال واحد بعينه مع ان بعض الفضائل يتعلق اصالة بالفعل وبعضها يتعلق اصالة بالانفعال كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان الافعال مل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال انما تتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط فان استقامة جميع الافعال الخارجة ترجع فيما يظهر الى العدالة . والعدالة فضيلة واحدة . فاذا انما يتعلق بالافعال فضيلة واحدة فقط

٢ وايضاً يظهر ان الافعال التي بينها غاية الفرق هي التي غايتها خير الفرد والتي غايتها خير الجماعة . وهذا الفرق ليس يحدث فرقاً في الفضائل الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـه ب ١ « العدالة الشرعية التي تسوق افعال الناس الى الخير العام ليست مغايرة للفضيلة التي تسوق افعال الانسان الى واحد فقط الا بالاعتبار » . فاذا افعال الافعال ليس يحدث تبايراً في الفضائل الخلقية

٣ وايضاً لو كان يتعلق بالافعال المختلفة فضائل خلقية مختلفة لوجب ان تختلف الفضائل الخلقية باختلاف الافعال وهذا بين البطلان لان من شأن العدالة تقرير الاستقامة في ما اختلف من اجناس المعاملات البدلية وفي التوزيعات ايضاً كما في الخلقيات كـه ب ٢ . فاذا ليس يتعلق بالافعال المختلفة فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان التقوى فضيلة مغايرة للبر الذي هو ضد العقوق . وكلاهما مع ذلك يتعلق ببعض الافعال

والجواب ان يقال ان جميع الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال تنفق في حقيقة العدل العامة التي تُعْتَبَر بحسب ما يجب للغير وتختلف باختلاف الحقائق الخاصة .

وتحقيق ذلك ان الافعال الخارجة لا يحكم عليها العقل باعتبار معادلتها لميل الفاعل بل باعتبار موافقة الشيء في نفسه وبحسب هذه الموافقة تُعتبر حقيقة الواجب الذي عليه تُبنى حقيقة العدالة لان شأن العدالة في ما يظهر تأدية الواجب ولذلك كانت جميع الفضائل التي تتعلق بالافعال تتضمن على نحو ما حقيقة العدالة الا ان اعتبار الواجب ليس واحداً في جميع الاشياء فان شيئاً ليس يجب للمساوي كما يجب للأعلى ولا كما يجب للدنى وكذلك ليس يجب بقوة المقد كما يجب بقوة الوعد او بقوة ما حصل من الاحسان . وبحسب اختلاف هذه الاعتبارات في الواجب تؤخذ فضائل مختلفة كما ان التقوى هي ما به يؤدى الواجب لله والبر ما به يؤدى الواجب للوالدين او للوطن والشكر ما به يؤدى الواجب للحسنين وهلم جرا

اذا اجيب على الاول بان العدالة بالحرص فضيلة واحدة خاصة تنظر الى كمال حقيقة الواجب الذي يمكن تأديته على وجه المساواة . لكنها تُطلق بالفساحة على ما به يؤدى الواجب باي وجه كان وهي بهذا المعنى ليست فضيلة واحدة خاصة وعلى الثاني بان العدل الذي يقصد به الخير العام فضيلة مغايرة للعدل الذي غايته الخير الخاص ببعض الافراد ومن ثم كان الشرع العام مميّزاً للشرع الخاص وجعل توليوس البر الذي غايته خير الوطن فضيلة واحدة خاصة . على ان العدل الذي يسوق الانسان الى الخير العام عام بامره لانه يسوق جميع افعال الفضائل الى غايته اي الى الخير العام والفضيلة باعتبار كونها مأمورة من هذا العدل تسمى عدلاً ايضاً وهكذا لا يكون بين الفضيلة وبين العدل الشرعي سوس فرق اعتباري كما ان الفضيلة القاعلة من تلقاء نفسها لا تفرق عن الفضيلة القاعلة بامر غيرها الا بالاعتبار

وعلى الثالث بان اعتبار الواجب واحد بعينه في جميع الافعال الراجعة الى

العدل الخاص ولهذا كانت فضيلة العدل فيها واحدةً بعينها خصوصاً في ما كان من قبيل المعاملات البدلية اذ قد يكون العدل التوزيعي مناهياً بالنوع للعدل البدلي وسياً في الكلام على ذلك في ثا ٠ ثا ٠ مب ٦١ ف ١

الفصل الرابع

في ان الله لا يتخلف هل يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة

يُتعلّق الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانفعالات المختلفة لا يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة لان الامور المتفقة في المبدأ والمنتهى انما يتعلق بها ملكة واحدة كما هو واضح غاية الوضوح في العلوم . ولجميع الانفعالات مبدأ واحد وهو المحبة ومنتهى واحد وهو اللذة أو الألم كما مرّ في مب ٢٥ ف ١ و ٢ . فاذا جميع الانفعالات انما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

٢ وايضاً لو كان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة لكانت الفضائل الخلقية على قدر الانفعالات . وهذا بين البطلان لان الانفعالات المتقابلة يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة بعينها كتحقق الشجاعة بالجبن والتهور وتعلق العفة باللذة والألم . فاذا ليس يجب ان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة

٣ وايضاً ان المحبة والشهوة واللذة انفعالات . تتفاير بالنوع كما مرّ في مب ٢٣ ف ٤ . وهي يتعلق بها كلها فضيلة واحدة وهي العفة . فاذا ليست الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات مختلفة باختلافها

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تتعلق بالجبن والتهور والعفة تتعلق بالشهوة والحلم يتعلق بالغضب كما في الخلقيات ك ٣ ب ٦ و ١٠

والجواب ان يقال لا يمكن القول بان جميع الانفعالات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط لان من الانفعالات ما يرجع الى قوى مختلفة فبعضها يرجع

الى الغضبية وبعضها الى الشهوانية كما مر في مب ٢٣ ف ١ الا انه ليس كل
تفاير في الانفعالات يكفي لتفاير الفضائل الخلقية اما اولاً فلأن بعض
الانفعالات متقابلة بينها على وجه المضادة كاللذة والالم والجبن والتهور ونظائرها
وهذه الانفعالات المتقابلة على هذا الوجه لا يتعلق بها الافضيلة واحدة بعينها
لانه لما كانت الفضيلة الخلقية قائمة في وسط ما لم يكن بين الانفعالات المتضادة
سوى وسط واحد بعينه كما ليس بين المتضادات في الامور الطبيعية سوى
وسط واحد بعينه كالذي بين الابيض والاسود واما ثانياً فلأن بعض الانفعالات
المختلفة تنافي العقل بطريق واحد بعينه كأن يكون ذلك بطريق الاغراء بما
يصادف العقل او بطريق الصرف عما يوافق العقل ولذلك فالانفعالات الشهوانية
المختلفة لا ترجع الى فضائل خلقية مختلفة لان حركاتها متلازمة بترتيبها
لاتجاهها الى غرض واحد وهو ادراك الخير او المرب من الشر كما ان الهبة
تصدر عنها الشهوة والشهوة تؤدي الى اللذة وكذا الحال في ما يقابل ذلك لان
البغض يترتب عليه الحرب او الأتفة وهذا يؤدي الى الألم واما انفعالات
الغضبية فليست من رتبة واحدة بل تتعلق بامور مختلفة لان موضوع التهور
والجبن خطر عظيم وموضوع الرجاء واليأس خير شاق وموضوع الغضب ضد
أحدث مضره فيرام التغلب عليه ولهذا كانت يتعلق بهذه الانفعالات فضائل
مختلفة فتتعلق العفة بانفعالات الشهوانية والشجاعة بالجبن والتهور وعظم الهمة
بالرجاء والياس والحلم بالغضب

إذا اجيب على الاول بان جميع الانفعالات متفقة في مبدئها ومنتهاى واحد عام
لا في مبدئها او منتهاى واحد خاص وهذا ليس يكفي لوحدة الفضيلة الخلقية
وعلى الثاني بانه كما ان المبدأ الذي به يعدل في الموجودات الطبيعية عن
مبدئ وينحى نحو آخر واحد بعينه واعتبار المتضادات في الموجودات الناطقة

واحدٌ بعينه كذلك الفضيلة الخلقية التي توافق العقل على مثال الطبيعة واحدة
بعينها بالنظر الى الانفعالات المتضادة

وعلى الثالث بان تلك الانفعالات الثلاثة تتعلق بموضوع واحد بنوع من
الترتب كما تقدم في جرم الفصل ولذا فهي ترجع الى فضيلة خلقية واحدة
الفصل الخامس

في ان الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات
يُغنى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تتمايز بحسب
موضوعات الانفعالات لان موضوعات الانفعالات كموضوعات الافعال .
والفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال لا تتمايز بحسب موضوعات الافعال لان
شراء البيت والفرس او يبعها يرجع الى فضيلة العدل الواحدة . فاذا كذلك
الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات
٢ وايضاً ان الانفعالات افعال او حركات للشوق الحسي . وتغاير الملكات
يشترط له تغاير اعظم من الذي يشترط لتغاير الافعال . فاذا الموضوعات المختلفة
التي لا يتغاير بها نوع الانفعال لا يتغاير بها نوع الفضيلة الخلقية فتكون جميع
الذات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة وقس عليها ما سواها

٣ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يحدث تغايراً في النوع . والمستلزمات المختلفة
لا تتغاير الا بحسب الاكثر والاقل . فاذا جميع المستلزمات ترجع الى نوع
واحد من الفضيلة ومثلها بجامع الحجة جميع المخوفات وكذا يقال في الباقيات .
فالفضيلة الخلقية اذن لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات

٤ وايضاً كما ان من شان الفضيلة ان تفعل الخير كذلك من شانها ان تمتنع
الشر . وشهوة الخيرات يتعلق بها فضائل مختلفة كما تتعلق العفة بشهوة لذات
المس والفكاهة بلذات المزمل . فاذا كذلك الخوف من الشرور يجب ان يتعلق

به فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان العفة تتعلق بلذائذ النكاح والامساك يتعلق بلذائذ الطعام والفكاهة تتعلق بلذائذ المزول

والجواب ان يقال ان كمال الفضيلة يتوقف على العقل وكمال الانفعال يتوقف على الشوق الحسي وعلى هذا فاختلاف الفضائل يجب ان يكون بحسب نسبتها الى العقل واختلاف الانفعالات بحسب نسبتها الى الشوق . فاذا موضوعات الانفعالات باعتبار اختلاف نسبتها الى الشوق الحسي تختلف بها انواع الانفعالات وباعتبار اختلاف نسبتها الى العقل تختلف بها انواع الفضائل . وحركة العقل مغايرة لحركة الشوق الحسي فلا يمتنع اذن ان بعض الاختلاف في الموضوعات يحدث تعبيراً في الانفعالات دون الفضائل كما اذا تعلق فضيلة واحدة بانفعالات كثيرة على ما تقدم في الفصل السابق وبعضه يحدث تعبيراً في الفضائل دون الانفعالات كما اذا تعلق فضائل مختلفة بانفعال واحد كاللذة . ولما كانت الانفعالات المختلفة المختصة بقوى مختلفة ترجع دائماً الى فضائل مختلفة كما مر في الفصل السابق كان اختلاف الموضوعات المختصة بقوى مختلفة يحدث دائماً اختلافاً في انواع الفضائل وذلك كالخير المطلق والخير المقيد بمشقة . ولما كان العقل يدبر قوى الانسان السافلة بنوع من الترتيب ويتناول ايضاً الاشياء الخارجة كان الموضوع الواحد للانفعال باعتبار ادراكه بالحس او بالوهم او بالعقل ايضاً وباعتبار اختصاصه ايضاً بالنفس او بالبدن او بما هو خارج عنهما تختلف نسبتها الى العقل وهكذا من شأنه ان يحدث تعبيراً في الفضائل . فاذا خير الانسان الذي هو موضوع المحبة والشهوة واللذة يمكن اعتباره خاصاً بشعور البدن او بادراك النفس الباطن سواء كان الغرض منه خير الانسان في ذاته باعتبار البدن او باعتبار النفس او كان الغرض منه خير الانسان بالقياس الى

الغير وكل اختلاف من هذا القبيل ناشئ عن اختلاف النسبة الى العقل
يحدث اختلافًا في الفضيلة وعلى هذا اذا اعتبر خيرًا ما كان مدركًا بحاسة
المس وراجعًا الى حفظ الحياة الانسانية في الشخص او في النوع كذلك الطعام
والنكاح فهو الى فضيلة العفة . واما لذات سائر المشاعر فلعدم شدتها لا يستصعبها
العقل فلم يجعل لها فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالامر العسير كالصناعة ايضا على
ما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . واما الخير الذي ليس يدرك بالحس بل بقوة باطنة
ويختص بالانسان باعتباره في ذاته فهو كالمال والشرف فان المال يرجع في اصله
الى خير البدن والشرف قائم بمعنى يدرك في النفس . وهذا النوع من الخيرات يجوز
اعتباره اما على وجه الاطلاق من حيث يرجع الى الشهوانية او مع مشقة من
حيث يرجع الى الفضية وهذا التفصيل لا محل له في الخيرات التي يلتذ بها
المس لانها خيرات خسية انما تلائم الانسان من حيث يشارك الحيوانات
العجم . فاذا اعتبر خير المال على وجه الاطلاق من حيث هو موضوع الشهوة
او اللذة او المحبة فهو الى السخاء واذا اعتبر مع مشقة من حيث هو موضوع الرجاء
فهو الى العظمة واما خير الشرف فاذا اعتبر على وجه الاطلاق من حيث
هو موضوع المحبة فهو الى فضيلة يقال لها فيلوتيميا اي حب الشرف واذا اعتبر
مع مشقة من حيث هو موضوع الرجاء فهو الى الشهامة فيظهر من ثم ان
السخاء وحب الشرف الى الشهوانية والعظمة والشهامة الى الفضية . واما خير
الانسان بالقياس الى الغير فليس فيه مشقة في ما يظهر بل يوحى على وجه
الاطلاق من حيث هو موضوع لانفعالات الشهوانية وهذا الخير قد يلذ لبعض
الناس من حيث يتبدل لغيره اما في الامور الجدية اي الافعال التي يقصد بها
العقل الى الغاية المقتضاة او في الامور الهزلية اي في الافعال المقصود بها مجرد
اللذة والتي ليست نسبتها الى العقل كسبة الافعال الأولى . اما الامور الجدية

فيبتذل فيها الانسان لغيره على نحوين اما بترويح قلبه بالاقوال والافعال اللاتمة وهذا يرجع الى فضيلة سماها ارسطو صداقة في الخلقيات ك٢ ب٧ ويمكن ان تسمى كياسة واما باخلاصه له بالاقوال والافعال وهذا يرجع الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف صدقا فان الاخلاص ادنى الى العقل من اللذة واقرب الى الجدم منه الى الهزل ومن ثمة كانت لذة الهزل الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب٥ فكاهة . وعلى هذا يتضح ان الانفعالات تتعلق بها عند ارسطو عشر فضائل خلقية وهي الشجاعة والعفة والسخاء والعظمة والشهامة وحب الشرف والحلم والصدقة والصدق والفكاهة وهي تتمايز بحسب اختلاف الاغراض او اختلاف الانفعالات او اختلاف الموضوعات فاذا اُضيف اليها المدائة التي تتعلق بالافعال كانت جملتها احدى عشرة فضيلة

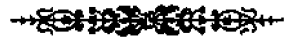
اذاً اجيب على الاول بان موضوعات الفعل الواحد بالنوع لها كلها نسبة واحدة الى العقل بخلاف موضوعات الانفعال الواحد بالنوع لان الافعال لاتتافى العقل كالانفعالات

وعلى الثاني بان الوجه في اختلاف الانفعالات غير الوجه في اختلاف الفضائل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الاكثر والافقل لا يحددان تعارياً في النوع الا بسبب اختلاف النسبة الى العقل

وعلى الرابع بان الخير اقوى على التحريك من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك٤ ب٤مقا ٢١ و٢٢ ولذلك كان الشر لا يحدث للعقل مشقة تقتضي الفضيلة الا اذا كان بالقأ حد النهاية وهو لا يكون في ما يظهر الا واحداً في الجنس الواحد من الانفعال ومن ثمة لم يجعل في الغضب الا فضيلة واحدة وهي الحلم ولا في التهور الا فضيلة واحدة وهي

الشجاعة واما الخير فانه يحدث مشقة تقضي الفضيلة وان لم يكن بالغاً حد النهاية
في جنس ذلك الانفعال ولذلك جعل في الشهوات فضائل خلقية مختلفة كما
تقدم في جرم الفصل



المبحث الحادي والستون

في امهات الفضائل - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في امهات الفضائل والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ١ في ان
الفضائل الخلقية هل يجب ان تسمى امهات او اصولاً - ٢ في عددها - ٣ في انها امها هي
- ٤ هل هي متميزة - ٥ هل قسمتها الى فضائل سياسية وزكية وفضائل النفس الزكية
ومثالية هي صحيحة

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تدعى امهات او اصولاً
يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليس يجب ان تدعى
امهات او اصولاً لان الاشياء القسمة بعضها لبعض هي معاً بالطبع كما في
كتاب المقولات في باب معاً فليس احدها اصل من الآخر. وجميع الفضائل
قسمة بعضها لبعض في جنس الفضيلة. فاذا ليس يجب ان يقال لبعضها اصول
٢ وايضاً ان الغاية اصل من الوسطة. والفضائل اللاهوتية تتعلق بالغاية
والفضائل الخلقية تتعلق بالوسطة. فاذا ليس يجب ان تدعى الفضائل الخلقية
اصولاً او امهات بل بالحرى لاهوتية

٣ وايضاً ما بالذات اصل مما بالمشاركة. والفضائل العقلية راجعة الى الناطق
بالذات والفضائل الخلقية راجعة الى الناطق بالمشاركة كما مر في مب ٥٨ ف ٢.
فالفضائل الخلقية ليست اصولاً بل بالاحرى الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في تفسيره آية متى: طوبى للمساكين بالروح:

« نعلم ان امهات الفضائل اربع العفة والعدالة والفطنة والشجاعة » . وهذه فضائل خاتمة . فالفضائل الخلقية اذن امهات

والجواب ان يقال لما كان كلامنا على الفضيلة بالاطلاق كان المراد منه الفضيلة الانسانية . وقد اسلفنا في مب ٥٦ ف ٣ ان الفضيلة الانسانية تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فهي تقتضي استقامة الشوق لان هذه الفضيلة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تولي استعمال الفعل الحسن ايضاً . واما الفضيلة التي لا تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فلا تقتضي استقامة الشوق لانها انما تولي القوة على حسن الفعل فقط ولكنها لا تولي استعمال الفعل الحسن . ومعلوم ان الكامل اصل من غير الكامل ولذلك كانت الفضائل التي تتضمن استقامة الشوق تدعى اصولاً وهذه هي الفضائل الخلقية والفطنة فقط من الفضائل العقلية لانها خلقية على نحو ما باعتبار موضوعها كما يتضح مما مر في مب ٥٧ ف ٤ ومب ٥٨ ف ٣ . فمن الصواب اذن ان تجعل امهات الفضائل او اصولها في الفضائل الخلقية

اذ اوجب على الاول متى انقسم الجنس المتواطى الى انواعه كانت اقسامه متساوية في حقيقة الجنس وان كان بعضها باعتبار حقيقة طبعه أولى واكمل من بعض كما ان الانسان اصل واكمل في طبعه من سائر الحيوانات وامامت كانت القسمة في الجنس المشكك وهو المقول على كثيرين بحسب التقدم والمتاخر فلا يمتنع ان يكون احد الانواع اصل من الآخر حتى في الحقيقة العامة كالوجود فانه اصل في الجوهر منه في العرض ومن هذا القبيل قسمة الفضائل الى اجناس مختلفة من الفضائل لان خير العقل لا يوجد في جميع الفضائل على نسبة واحدة

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية اعلى من الانسان كما مر في مب ٥٨ ف ٣ فلا يقال لها حقيقة فضائل انسانية بل فائقة الرتبة الانسانية او الالهية

وعلى الثالث بانه وان كان ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية أصل من الفضائل الخلقية باعتبار انخل لكنه ليس أصل منها باعتبار حقيقة الفضيلة لتعلقها بالخير الذي هو موضوع الشوق

الفصل الثاني

في ان امات الفضائل هل هي اربع

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان امات الفضائل ليست اربعا فان الفطنة مدبرة لسائر الفضائل الخلقية كما يتضح مما مر في مب ٥٧ ف ٤ و ٥. وما كان مدبراً لغيره فهو أصل منه. فاذا الفطنة وحدها أصل الفضائل

٢ وايضاً ان اصول الفضائل خلقية على نحو ما. وانما تتوجه الى الافعال الخلقية بالعقل العملي والشوق المستقيم كما في الخلقيات لك ٦ ب ٢. فاذا أصل الفضائل فضيلتان فقط

٣ وايضاً ان الفضائل الأخر ايضاً بعضها أصل من بعض. وكون فضيلة أصلاً لا يشترط فيه ان تكون أصلاً بالنسبة الى جميع الفضائل بل بالنسبة الى بعضها. فيظهر اذن ان اصول الفضائل أكثر من اربع لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته لك ٢ ب ٤٩ « ان بناء الفعل الصالح قائم كله على اربع فضائل »

والجواب ان يقال ان عدد الاشياء يؤخذ اما باعتبار مبادئها الصورية او باعتبار محالها. وامهات الفضائل اربع بكلا الاعتبارين فان المبدأ الصوري للفضيلة التي عليها كلامنا هو خير العقل وهذا يجوز اعتباره على نحوين اولاً باعتبار قيامه بملاحظة العقل وبهذا الاعتبار يكون اصل الفضائل فضيلة واحدة وهي التي يقال لها فطنة. وثانياً باعتبار تعلق ترتيب العقل بشيء فاما ان يتعلق بالافعال فتحصل فضيلة العدالة او بالانفعالات فيجب ان يكون ثمة فضيلتان لان

الانفعالات متى اعتبرت منافرتها للعقل وجب تعلق ترتيبه بها وهذه المناقرة يجوز ان تكون على نحوين اما بان يدفع الانفعال صاحبه الى شيء مضاف للعقل وحيثئذ يجب ردع الانفعال ومن ذلك تؤخذ العفة واما بان يعدل الانفعال بصاحبه عما يرشد اليه العقل كالحرف من الاخطار او الانصاب فيجب اذ ذاك ان يثبت الانسان مشتدًا في ما يرشد اليه العقل لئلا ينكص عنه ومن ذلك تؤخذ الشجاعة . وكذلك نجد هذا العدد نفسه باعتبار محال الفضائل فالب للفضيلة التي عليها كلامنا اربعة محال وهي الناطق بالذات ويستكمل بالفطنة والناطق بالمشاركة واقسامه ثلاثة الارادة التي هي محل المدالة والشهوانية التي هي محل العفة والفضيلة التي هي محل الشجاعة

إذا اجيب على الاول باب الفطنة اصل لجميع الفضائل بالإطلاق واما الفضائل الأخر فيجعل كل منها اصلاً في جنسه

وعلى الثاني بان للناطق بالمشاركة ثلاثة اقسام كما تقدم قريباً وعلى الثالث بان جميع الفضائل الأخر التي بعضها أصل من بعض ترجع الى الفضائل الاربع المتقدم ذكرها باعتبار المحل وباعتبار الحقائق الصورية

الفصل الثالث

في ان غير هذه الفضائل هل هي اول منها بان تجعل اصولاً يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان غير هذه الفضائل اول منها بان تجعل اصولاً لان الاعظم في كل جنس هو الأصل في ما يظهر . والشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣ . فهي اذن اول مما سواها بان تجعل اصلاً للفضائل

٢ وايضاً ما به لتقرر سائر الفضائل فهو الأصل الاخص لها في ما يظهر . وهذا شأن التواضع فقد قال غريغور يوس في خط ٧ على الانجيل « من استجمع

كل الفضائل دون التواضع فمثله مثل من يحمل ثبناً ويعرضه للريح» فيظهر اذن ان التواضع هو الاصل الاخص لجميع الفضائل
٣ وايضاً يظهر ان الاصل الاخص ما كان الاكمل . واكمال الفضائل هو الصبر كقوله في يع ٤: ١ «العمل الكامل للصبر» فالصبر اذن يجب ان يجعل الاصل الاخص

لكن يعارض ذلك ان توليوس رد في خطابه جميع الفضائل الى هذه الاربعة والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الانف ان هذه الفضائل الاربعة تعتبر امهات باعتبار الحقائق الصورية الاربعة للفضيلة التي عليها كلامنا وهي توجد اصالة في بعض الافعال او الانفعالات فان الخير القائم بملاحظة العقل يوجد اصالة في امر العقل وليس في رأيه او حكمه كما مر في مب ٥٧ ف ١ و ٢ و ٥ وكذلك ايضاً خير العقل من حيث يجعل في الافعال باعتبار استقامتها ووجوبها يوجد اصالة في المعاملات البدئية والتوزيعية التي يعامل بها الغير بوجه المساواة . وخير قمع الانفعالات يوجد اصالة في الانفعالات التي يتمسرحاً قمعها وهي لذات اللس . وخير الثبات على الاستمرار في خير العقل ضد سورة الانفعالات يوجد على وجه الخصوص في اخطار الموت التي يتمسرحاً مدافعتها . اذا تقرر ذلك جاز لنا اعتبار الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها على نحوين احدهما بحسب الحقائق الصورية العامة وبهذا الاعتبار يقال لها اصول^١ لشمولها جميع الفضائل فان كل فضيلة تبعث على حسن اعتبار العقل يقال لها فطنة وكل فضيلة تبعث على حسن اعتبار الواجب والمستقيم في الافعال يقال لها عدالة وكل فضيلة تقمع الانفعالات وتقررها يقال لها عفة وكل فضيلة تحمل على ثبات الجأش في مقاومة كل انفعال يقال لها شجاعة وبهذا الاعتبار تكلم على هذه الفضائل كثير من الأئمة القديسين والفلاسفة وبه تدرج تحتها سائر الفضائل وهكذا

تسقط جميع الاعتراضات. والثاني باعتبار كون هذه الفضائل موضوعة مما هو
الاخص في كل موضوع. وهي بهذا الاعتبار فضائل خاصة قسمة لخيرها وانما يقال
لها اصول بالقياس الى الفضائل الأخر بسبب اصالة الموضوع فيقال فطنة
للفضيلة الآمرة وعدالة للفضيلة التي تتعلق بالأفعال الواجبة بين الاكفاء. وعفة
للفضيلة التي تقهر شهوة لذات اللبس وشجاعة للفضيلة التي تحصل على الثبات في
مواقف اخطار الموت

وهذا الاعتبار ايضاً تسقط الاعتراضات فان سائر الفضائل يجوز ان تكون
اصيلة باعتبار أخرى واما هذه فيقال لها اصول باعتبار الموضوع كما تقدم

الفصل الرابع

في ان الفضائل الاربع التي هي امهات دل على تمايزة

يُنحطُّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضائل الاربع المتقدم ذكرها ليست
متغايرة ومتمايزة فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ١٢ ب ١ « الفطنة الحالية
من العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقة والعفة الحالية من الشجاعة والعدالة
والفطنة ليست عفة كاملة والشجاعة الحالية من الفطنة والعفة والعدالة ليست
شجاعة تامة والعدالة الحالية من الفطنة والشجاعة والعفة ليست عدالة
حقيقية » ولو كانت هذه الفضائل الاربع متمايزة لم يكن الامر كذلك فان
انواع الجنس الواحد المتغايرة لا يوصف احدها بالآخر. فاذا ليست الفضائل
الاربع المتقدم ذكرها متمايزة

٢ وايضاً ان الامور المتمايزة لا يوصف احدها بما هو خاص بالآخر. والشجاعة
توصف بما هو خاص بالعفة فقد قال امبروسوس في الواجبات ك ١ ب ٣٦ « انما
تكون الشجاعة الصحيحة متى قهر الانسان نفسه ولم يضعفه او يثني عزمه شي لا من
الاهواء المذمومة » وقال ايضاً عن العفة في ب ٤٣ و ٤٥ « ترعى طريقة او نظام

كل ما نرى ان نفعله او ان نقوله « فيظهر اذن ان هذه الفضائل ليست متميزة
 ٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها « أولاً
 العلم وثانياً الانتخاب وثالثاً الانتخاب للغاية المعينة ورابعاً الثبات وعدم التغير في
 الحال والفعل ». ويظهر ان اول هذه الامور يختص بالفطنة فانها الدستور السديد
 للانفعال والثاني وهو الانتخاب يختص بالعفة حتى لا يصدر الانسان في افعاله
 عن الانفعال بل عن الانتخاب بعد قهر الانفعالات والثالث وهو الفعل لاجل
 الغاية المتقضاة يتضمن نوعاً من الاستقامة وهي تختص بالعدالة في ما يظهر والرابع
 وهو الثبات وعدم التغير يختص بالشجاعة . فاذاً كل من هذه الفضائل تشمل
 جميع الفضائل . فليست اذن متميزة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكيسة ب ١٥ « تُقسم
 الفضيلة الى اربع باعتبار اختلاف عاطفة المحبة » ثم ذكر ان هذه الاربعة هي
 الفضائل المتقدم ذكرها . فاذاً الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها متميزة
 والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الانف ان الفضائل الاربعة المتقدم
 ذكرها تعتبر على نحوين فمنهم من يعتبرها من حيث تدل على حيئات عامة في
 نفس الانسان حاصلة في جميع الفضائل بمعنى ان يكون المراد بالفطنة استقامة
 التمييز في بعض الافعال او الموضوعات وبالعدالة استقامة في النفس بها ينعمل
 الانسان ما يجب في كل موضوع وبالعفة هيئة للنفس توجب الاعتدال في
 بعض الانفعالات او الافعال حتى لا تمتدى الحد الواجب وبالشجاعة هيئة
 للنفس بها ثبت الانسان في ما يقتضيه العقل ضد جميع سورات الانفعالات او
 مشاق الافعال وهذا الاعتبار من التمايز لا يفيد تعبيراً في ملكة الفضيلة من
 جهة العدالة والعفة والشجاعة لان كل فضيلة خلقية من حيث هي ملكة ينبغي
 ان يكون لها نوع من الثبات حتى لا تغير من ضدها وهو شأن الشجاعة على

ما تقدم ومن حيث هي فضيلة يقصد بها الى الخير الذي يتضمن حقيقة المستقيم او الواجب وقد تقدم ان هذا شأن العدالة ومن حيث هي فضيلة خلقية مشاركة في العقل ترعى في جميع الاشياء الحد الذي يقتضيه العقل ولا تتعداه وقد تقدم ان هذا شأن العفة وانما يظهر ان صفة التمييز التي تختص بالفطنة هي وحدها تتنازع عن الصفات الثلاث الأخرى من حيث انها تختص بالعقل بالذات والثلاث الأخرى تتضمن نوعاً من المشاركة فيه من حيث يعلقها على نحو ما بالانفعالات او الافعال . وعلى هذا تكون الفطنة فضيلة مميّزة للثلاث الأخرى اما الثلاث الأخرى فلا تكون فضائل متمايزة بينها اذ من الواضح ان الفضيلة الواحدة بعينها ملكة وفضيلة وخلقية . ومنهم من يعتبر هذه الفضائل الاربعة وهو الامثل من حيث يختص كل منها بموضوع خاص تبدو فيه على وجه الاصابة تلك الهيئة العامة التي منها يؤخذ اسم الفضيلة كما تقدم في الفصل الانف وعلى هذا واضح ان الفضائل المتقدم ذكرها ملكات متغايرة متميزة بتمایز موضوعاتها

اذا اُجيب على الاول بان كلام غريغوريوس على الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها انما هو بالاعتبار الاول او يقال ان هذه الفضائل الاربعة توصف كل منها بالأخرى بنوع من الفيض لان ما هو من شأن الفطنة يسبح على الفضائل الأخرى من حيث تدبر بالفطنة وكل واحدة من الفضائل الأخرى تسبح على الأخر باعتبار ان من استطاع الأصعب يستطيع الاسهل ايضاً فمن قدر على قمع شهوات المستلذات اللسوية لئلا تتعدى حد الاعتدال مما هو في غاية الصعوبة صار بذلك اقوى على قمع الشهوات في مخاطر الموت لئلا يتعدى حد الاعتدال مما هو اسهل جداً وبهذا الاعتبار توصف الشجاعة بالعفة كما توصف العفة ايضاً بالشجاعة من سيجان الشجاعة عليها من حيث ان من كان بشجاعته ثابت الجأش ضد اخطار الموت مما هو في غاية الصعوبة كان اقوى على الثبات ضد سورة اللذات

فقد قال توليوس في الواجبات «ليس يُعقل أن من لا يقهره الخوف يقهره الشهوة وان من لا تغلبه المشقة يمكن ان تغلبه اللذة أحياناً»

وبذلك يتضح الجواب على الثاني ايضاً فان العفة تحفظ الاعتدال في كل شيء والشجاعة تقوي القلب على مدافعة اهواء اللذات اما من حيث ان هذه الفضائل تتضمن بعض شروط عامة للفضائل او بطريق الفيض على ما تقدم وعلى الثالث بان تلك الشروط العامة للفضائل التي وضعها الفيلسوف ليست مخصوصة بالفضائل المتقدم ذكرها لكن يمكن تخصيصها بها بالطريقة التي تقدمت في جرم الفصل

الفصل الخامس

في ان تسمية امهات الفضائل الى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية هل هي صحيحة

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة هذه الفضائل الاربع الى فضائل مثالية وفضائل النفس الزكية ومزكية وسياسية غير صحيحة فقد قال مقروبيوس في كلامه على حلم شيبان ك ١ ب ٨ «الفضائل المثالية هي القائمة في العقل الالهي» وقال الفيلسوف في الحانقيات ك ١٠ ب ٣ «ان وصف الله بالعدالة والشجاعة والعفة والفطنة لما يضحك منه» فيمتنع اذن ان تكون هذه الفضائل مثالية

٢ وايضاً يراد بفضائل النفس الزكية ما كانت مجردة عن الانفعالات فقد قال مقروبيوس في الموضع المتقدم ذكره «ليس من شأن عفة النفس الزكية قمع الشهوات الارضية بل نسيانها بالمرّة ولا من شأن شجاعة النفس الزكية التغلب على الانفعالات بل جهلها» وقد تقدم في مب ٥٩ ف ٢ وه ان هاتين الفضيلتين يمتنع تجردهما عن الانفعالات ٠ فاذا يمتنع كونهما فضيلتين

للنفس الزكية

٣ وايضاً قال مقروبيوس : «تما يتصف بالفضائل المزكية » اولئك الذين يهربون على نحو ما من البشريات ويتشبثون بالالهيات وحدها » وهذا مستقيم في ما يظهر فقد قال توليوس في الواجبات لـ ١ « الذين يقولون انهم يحتقرون ما يعظمه كثيرون » يعني الولايات والاحكام » فليس اني لاعتبر فعلهم هذا عموداً فقط بل اعتبره مذموماً ايضاً » . فليس يوجد اذن فضائل مزكية

٤ وايضاً قال مقروبيوس ان الفضائل السياسية هي « ما بها يدبر الرجال الاخيار امر الجمهور ويحمون المدن » وهذا الخير العام انما تتكفل به العدالة الشرعية وحدها كما قال الفيلسوف في الخلقيات لـ ٥ ب ١ . فاذا ليس ينبغي ان يقال لغيرها فضائل سياسية

لكن يعارض ذلك قول مقروبيوس في الموضع المتقدم ذكره « ان فلوطينيوس الذي هو إمام كافلاطون بين معلمي الفلسفة قال ان اجناس امهات الفضائل اربعة فالأولى تدعى سياسية والثانية مزكية والثالثة فضائل النفس الزكية والرابعة مثالية »

والجواب ان يقال لابد لحصول الفضيلة للنفس من اتمامها بشيء وهذا هو الله الذي اذا اتممتنا به صلحت سيرتنا كما قال اوغسطينوس في آداب الكنيسة ب ٦ فلا بد اذن ان يكون للفضيلة الانسانية مثال سابق في الله كما توجد فيه ايضاً وجوداً سابقاً حقائق جميع الاشياء . اذا تقرر ذلك جاز اعتبار الفضيلة من حيث وجودها المثالي في الله وبهذا الاعتبار يقال للفضائل المتقدم ذكرها مثالية بمعنى ان يراد بالفطنة في الله العقل الالهي وبالعفة التفات نظره تعالى الى نفسه كما ان العفة تقال عندنا باعتبار موافقة الشهوانية للعقل وشجاعة الله عدم تغيره وبعدهاته حفظ الشريعة الازلية في افعاله كما قال فلوطينيوس . ولما

كان الانسان بطبعه حيواناً سياسياً كان يقال لهذه الفضائل من حيث هي موجودة في الانسان بحسب طبعه سياسية اي من حيث ان الانسان يصير بهذه الفضائل مستقيماً في ادارة الامور البشرية وبهذا المعنى كان كلامنا الى الآن على هذه الفضائل . الا انه لما كان من شأن الانسان ان يسمو الى الالهيات ايضاً وقد اشير علينا بذلك في الكتاب المقدس غير مرة كقوله سي في متى ٥ : ٤٨ « كونوا كامليين كما ان اباكم السماوي هو كامل » كان لابد من جعل فضائل متوسطة بين السياسية التي هي فضائل انسانية وبين المثالية التي هي فضائل الهية وهذه الفضائل المتوسطة تمتاز بحسب اختلاف الحركة والنتهي فمنها فضائل المتسامين والنازعين الى الشبه الالهي وهذه يقال لها فضائل زكية وذلك متى كانت الفطنة تحتقر بتأمل الالهيات جميع العالميات وتوجه جميع افكار النفس الى الالهيات وحدها والعفة تتجاف عما يقتضيه استعمال البدن بقدر ما تحمله الطبيعة والشجاعة تدفع الرعب عن النفس بسبب تركها البدن واقبالها على الملويات والعدالة تجعل النفس بكيتها ان ترضى بسلوك هذا السبيل . ومنها فضائل الذين قد ادركوا الشبه الالهي ويقال لها فضائل النفس الزكية وذلك متى كانت الفطنة تنظر في الالهيات وحدها والعفة لا تعرف الشهوات الارضية والشجاعة تجهل الانفعالات والعدالة تنفق مع العقل الالهي بعهد دائم بافتدائها به . وهذه الفضائل خاصة بالسعداء او ببعض الذين ادركوا في هذه الحياة غاية الكمال

إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف انما يتكلم على هذه الفضائل باعتبار تعلقها بالامور البشرية كتعلق العدالة بالبيع والشراء والشجاعة بالخوف والعفة بالشهوات اذ ان وصف الله بها هذا المعنى لما يضحك منه

وعلى الثاني بان الفضائل البشرية اي فضائل الناس الموجودين في هذا العالم

تتعلق بالانفعالات^١، وأما فضائل الذين أدركوا السعادة التامة فهي مجردة عن الانفعالات ومن ثم قال فلوطيوس «الفضائل السياسية تخفض الانفعالات» أي تعدّلها^٢، والثانية أي المزيّة تزيّلها والثالثة أي فضائل النفس الزكية تنسيها والرابعة أي المثالية لا يجوز فيها ذكرها^٣ وقد يجاب أيضاً بأن كلام هذا الفيلسوف هناك على الانفعالات باعتبار دلالتها على حركات غير منتظمة

وعلى الثالث بأن ترك البشريات حيث تقتضيها الضرورة رذيلة وهو في ما عدا ذلك فضيلة وعلى هذا قال توليوس قبيل ذلك «ينبغي عذر أولئك الذين لا يعنون بسياسة الشعب بل ينقطعون بثاقب عقلمهم إلى درس العلوم والذين يسبب وهن صحتهم أو بسبب آخر هم يتركون الخطط السياسية ويتنزلون لغيرهم عن سلطان الأمر والنهي وشرفه» ويوافق هذا قول أوغسطينوس في مدينة الله ك^{١٩} ب^{١٩} «أن محبة الحق تقتضي الفراغ المقدس وضرورة المحبة توجب الانشغال بأمور العدل^٤، فإن لم يأمرنا أحدٌ بحمل هذا الوجدان ينبغي التفرغ لأدراك الحق والنظر فيه وإن أمرنا به وجب تحمله لضرورة المحبة»

وعلى الرابع بأن العدالة الشرعية إنما تتعلق وحدها بالخير العام بطريق المباشرة ولكنها توجه إليه بطريق الأمر بجميع الفضائل الأخر كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك^٥ ب^١ إذ يجب أن يعتبر أن الفضائل السياسية باعتبار المراد منها هنا لا تتكفل بخير المجتمع فقط بل بخير أجزائه أيضاً كالمنزل أو الشخص الفرد



المبحث الثاني والستون

في الفضائل اللاهوتية — وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الفضائل اللاهوتية والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل يوجد فضائل لاهوتية — ٢ في أن الفضائل اللاهوتية هل هي ممايزة للفضائل العقلية والخلقية — ٣ في أنها كم هي وما هي — ٤ في ترتيبها

الفصل الأول

هل يوجد فضائل لاهوتية

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يوجد فضائل لاهوتية في الطبيعيات كـ ١٧م ١٧ » ان الفضيلة هي استعداد الكامل للافضل واريد بالكامل . ما كان مستعداً بحسب الطبيعة » وما كان الهياً فهو فوق طبيعة الانسان . فاذا ليست الفضائل اللاهوتية فضائل الانسان

٢ وايضاً ان معنى الفضائل اللاهوتية الفضائل الالهية . والفضائل الالهية هي الفضائل المثالية كما تقدم في البحث الآنف ف ٥ . وهي لا توجد فينا بل في الله . فاذا الفضائل اللاهوتية ليست فضائل الانسان

٣ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية الفضائل التي بها توجه الى الله الذي هو المبدأ الأول والغاية القصوى . والانسان متوجه بطبيعة العقل والارادة الى المبدأ الاول والغاية القصوى . فلا حاجة اذن في توجه العقل والارادة الى الله الى ملكات فضائل لاهوتية

لكن يعارض ذلك ان اوامر الشريعة تتعلق بافعال الفضائل . وفي الشريعة الالهية اوامر تتعلق بافعال الايمان والرجاء والمحبة في سي ٢ : ٨ » ايها المتقون الله آمنوا به » ثم قال « ارجوه » ثم قال « احبوه » . فاذا الايمان والرجاء والمحبة فضائل موجهة الى الله . فهي اذن لاهوتية

والجواب ان يقال ان قوة الانسان على الافعال التي تسوقه الى السعادة تستكمل بالفضيلة كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٧ ومب ٥ ف ٣ . والانسان سعادتان كما مر في مب ٣ ف ٢ ومب ٥ ف ٥ احدهما معادلة للطبيعة الانسانية وهي التي يستطيع الانسان البلوغ اليها بمبادئ طبيعية والثانية مجاوزة طبيعة الانسان وهي التي لا يستطيع الانسان البلوغ اليها الا بالقدرة الالهية

باعتبار مشاركته على نحو ما في الالهة على حسب قوله في ٢ بطرس ١ انا
صرنا بالمسيح « شركاء » في الطبيعة الالهية » والا كانت هذه السعادة مجاوزة
نسبة الطبيعة الانسانية لم يكن في مبادئ الانسان الطبيعية التي هي مصدر اعماله
الصالحة في ضمن حدود نسبته كفاً لسوقه الى هذه السعادة فوجب من ثمة
ان يُفرَّغ عليه بالقوة الالهية بعض مبادئ ينسق بها الى السعادة الفائقة الطبيعة
كما ينسق بالمبادئ الطبيعية الى الغاية الطبيعية له وان كان يحتاج في هذه
ايضاً الى المدد الالهي . وهذه المبادئ . يقال لها فضائل لاهوتية اولاً لكون الله
هو موضوعها من حيث اننا ننسق بها كما ينبغي الى الله وثانياً لكونها تُفرَّغ علينا
من الله وحده وثالثاً لانها انما وردت في الكتاب المقدس بمجرد الرحي الالهي
اذاً اجيب على الاول بان الطبيعة تُسند الى شيء على ضربين بالذات وبهذا
الاعتبار كانت الفضائل اللاهوتية فوق طبيعة الانسان وبالمشاركة كاشتراك
الخطب المشتعل في طبيعة النار وبهذا المعنى يتفق الانسان على نحو ما ان
يشارك في الطبيعة الالهية كما تقدم في جرم الفصل وعلى هذا يصح انصاف
الانسان بهذه الفضائل بمعنى المشاركة في طبيعة الغير

وعلى الثاني بان هذه الفضائل لا يقال لها الهية بمعنى ان الله متصف بها بل
بمعنى اننا نتصف بها بقدرة الله وبالنسبة اليه فهي اذاً ليست مثالية بل ممثلة
وعلى الثالث بان العقل والارادة يتوجهان طبعاً الى الله من حيث هو مبدأ
الطبيعة وغايتها على قدر ما يناسب الطبيعة لكهما لا يتوجهان اليه طبعاً توجهاً
كافياً من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبيعة

الفصل الثاني

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي ممايزة للفضائل العقلية والخلقية
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل اللاهوتية ليست ممايزة

للفضائل الخلقية والعقلية لأنها اذا حصلت للنفس الانسانية فلا تعدو ان تكون كمالاً لها في جزئها العقلي او في جزئها الشوقي . والفضائل التي هي كمالٌ للجزء العقلي يقال لها عقلية والفضائل التي هي كمالٌ للجزء الشوقي يقال لها خلقية . فإذا ليست الفضائل اللاهوتية ممايزة للفضائل الخلقية والعقلية

٢ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية تلك الفضائل التي تسوقنا الى الله . وفي جملة الفضائل العقلية فضيلة تسوقنا الى الله وهي الحكمة التي تتعلق بالالحيات من حيث تنظر في العلة العليا . فإذا ليست الفضائل اللاهوتية ممايزة للفضائل العقلية

٣ وايضاً قد اوضح اوغسطينوس في كتاب آداب الكيسة ب ١٥ ان الفضائل الاربع الامهات هي نظام الحب . والحب هو المحبة التي تجعل فضيلة لاهوتية . فإذا ليست الفضائل الخلقية ممايزة للفضائل اللاهوتية

لكن يعارض ذلك ان ما هو فوق طبيعة الانسان ممايز لما هو بحسبها . والفضائل اللاهوتية هي فوق طبيعة الانسان الذي يتصف بالفضائل العقلية الخلقية باعتبار طبيعته كما يظهر مما مر في مب ٥٨ ف ٥ و ٥٤ . فهي اذن متميزة والجواب ان يقال قد مر في مب ٥٤ ف ٢ ان المكات لتغاير بالنوع بحسب تغاير الموضوعات الصوري . وموضوع الفضائل اللاهوتية هو الله الذي هو الغاية القصوى للاشياء باعتبار كونه مجاوزاً ادراك عقلمنا وموضوع الفضائل العقلية والخلقية شيء لا يستطيع ادراكه بالعقل البشري . فإذا الفضائل اللاهوتية مغايرة بالنوع للفضائل الخلقية والعقلية

إذا اجيب على الأول بان الفضائل العقلية والخلقية كمالٌ لعقل الانسان وشوقه بحسب نسبة الطبيعة البشرية واما الفضائل اللاهوتية فهي كمالٌ لها على وجه فائق الطبيعة

وعلى الثاني بان الحكمة التي جعلها الفيلسوف في الخلقيات لك ٦ ب ٣ و ٧ فضيلة عقلية تنظر في الالهيات من حيث هي خاضعة لنظر العقل الانساني واما الفضيلة اللاهوتية فتتظر فيها من حيث تفوق العقل الانساني

وعلى الثالث بانه وان كانت فضيلة المحبة حباً الا انه ليس كل حب محبة فقوله اذن ان كل فضيلة هي نظام الحب يحتمل ان يكون المراد به مطلق الحب او الحب الذي هو فضيلة المحبة فان كان المراد به مطلق الحب كان معنى ذلك ان كلاً من امهات الفضائل تقتضي عاطفة مرتبة واصل كل عاطفة ومبدأها هو الحب كما مر في مب ٢٥ ف ٢ وان كان المراد به فضيلة المحبة فليس معناه ان كل فضيلة اخرى هي فضيلة المحبة بالذات بل ان سائر الفضائل تتوقف بوجه ما على المحبة كما سيأتي بيانه في ف ٤ وفي ثا ١٠ ثا ١٠ مب ٢٣ ف ٢ و ٨

الفصل الثالث

هل جعل الايمان والرجاء والمحبة فضائل لاهوتية صواب؟

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الفضائل اللاهوتية ثلاثاً اي الايمان والرجاء والمحبة لان نسبة الفضائل اللاهوتية الى السعادة الالهية كنسبة ميل الطبيعة الى الغاية الطبيعية . والفضائل المتجهة الى الغاية الطبيعية انما يجعل منها فضيلة واحدة طبيعية وهي تعقل المبادئ . فاذا يجب ان يجعل فضيلة لاهوتية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اكمل من الفضائل العقلية والخلقية . والايمان ليس يجعل في جملة الفضائل العقلية بل هو شيء لا ادنى من الفضيلة لكونه معرفة ناقصة وكذلك الرجاء ليس يجعل في جملة الفضائل الخلقية بل هو شيء لا ادنى من الفضيلة لكونه انفعالاً . فبالاولى اذن لا يجب جعلها فضيلتين لاهوتين

٣ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية تسوق نفس الانسان الى الله . ونفس الانسان لا يمكن انسياقها الى الله الا بالجزء العقلي الموجود فيه العقل والارادة . فاذاً ليس يجب ان يكون الا فضيلتان لاهوتيتان تكون احدهما كمالاً للعقل والاخرى كمالاً للارادة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣ : ١٣ » والذي يثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة «

والجواب ان يقال ان الفضائل اللاهوتية تسوق الانسان الى السعادة الفائقة الطبيعة كما يساق بالميل الطبيعي الى الغاية التي هي طبيعة له على ما تقدم في ف ١ . وهذا يحدث على ضربين اولاً بالعقل من حيث يشتمل على المبادئ الأولى الكلية المعلومة لنا بنور العقل الطبيعي والتي عنها يصدر العقل في نظره وعمله . وثانياً باستقامة الارادة المائلة طبعاً الى خير العقل . الا ان كلا هذين منوط عن رتبة السعادة الفائقة الطبع كقوله في ١ كور ٢ - ٩ » لم تر عين ولا سمعت اذن ولا خطر على قلب بشر ما اعدّه الله لمحبيه « ولذلك وجب ان يفاض على الانسان من جهة كليهما بوجه فائق الطبيعة شي لا يسوقه الى الغاية الفائقة الطبيعة اما اولاً فيفاض على الانسان من جهة العقل بعض المبادئ الفائقة الطبع التي تدرك بالانوار الالهية وهي العقائد التي تتعلق بها الايمان واما ثانياً فتفاض عليه الارادة التي تتوجه الى تلك الغاية باعتبار حركة القصد المتجهة الى تلك الغاية على انها شيء ممكن الادراك وهذا يعود الى الرجاء وباعتبار ضرب من الاتحاد الروحي تستحيل به الارادة على نحو ما اتى تلك الغاية وهذا يتم بالمحبة لان شوق كل شيء يتحرك ويميل طبعاً الى الغاية التي هي طبيعة له وهذه الحركة تحصل عن مطابقة الشيء نوعاً من المطابقة لغايته

إذا اجيب على الاول بان العقل يفنقر الى اشباح معقولة يعقل بها فوجب ان

يُجْعَلُ فِيهِ مَلَكَةٌ طَبِيعِيَّةٌ مضافَةٌ إِلَى الْقُوَّةِ وَأَمَّا طَبِيعَةُ الْإِرَادَةِ فَكَافِيَةٌ مِنْ نَفْسِهَا لِلتَّوَجُّهِ الطَّبِيعِيِّ إِلَى الْغَايَةِ بِاعْتِبَارِ الْقَصْدِ إِلَيْهَا وَبِاعْتِبَارِ الْمِطَابَقَةِ لَهَا . وَأَمَّا التَّوَجُّهُ إِلَى مَا فَوْقَ الطَّبِيعَةِ فَطَبِيعَةُ الْقُوَّةِ لَا تَكُنِي فِيهِ شَيْءٌ مِنْهُمَا وَلِذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهَا مَلَكَةٌ فَائِقَةُ الطَّبِيعَةِ بِاعْتِبَارِ كُلِّيْهِمَا

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَ فِي الْإِيمَانِ وَالرَّجَاءِ نَقْصًا مَا لَانَ الْإِيمَانُ يَتَعَاقَبُ بِمَا لَيْسَ يَرَى وَالرَّجَاءُ يَتَعَلَّقُ بِمَا لَيْسَ حَاصِلًا وَلِذَلِكَ كَانَ الْإِيمَانُ وَالرَّجَاءُ بِمَا هُوَ خَاضِعٌ لِلْقُدْرَةِ الْبَشَرِيَّةِ مُنْخَطِئِينَ عَنْ حَقِيقَةِ الْفَضِيلَةِ وَأَمَّا الْإِيمَانُ وَالرَّجَاءُ بِمَا هُوَ فَوْقَ طَاقَةِ الطَّبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ فَهِيَ أَعْلَى مِنْ كُلِّ فَضِيلَةٍ مُنَاسِبَةٍ لَطَبِيعِ الْإِنْسَانِ كَقَوْلِهِ فِي الْكُورِ ١-٢٥ « أَضْعَفُ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ أَقْوَى شَيْءٍ لَدَى النَّاسِ »

وَعَلَى الثَّالِثِ بَأَنَ الشَّوْقَ يَقْضِي أَمْرَيْنِ الْحَرَكَةَ إِلَى الْغَايَةِ وَمِطَابَقَةَ الْغَايَةِ بِالْحُبِّ وَعَلَيْهِ يَجِبُ أَنْ يُجْعَلَ فِي الشَّوْقِ الْإِنْسَانِيِّ فَضِيلَتَانِ لَاهُوتِيَّتَانِ أَيْ الرَّجَاءُ وَالْحُبَّةُ

الفصل الرابع

هل الإيمان متقدمٌ على الرجاء والرجاء متقدمٌ على المحبة

يُتَخَطَّى إِلَى الرَّابِعِ بَأَنَ يُقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّ تَرْتِيبَ الْفَضَائِلِ الْإِلَهَوِيَّةِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْإِيمَانُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الرَّجَاءِ وَالرَّجَاءُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْحُبَّةِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْفَرْعِ . وَالْحُبَّةُ أَصْلٌ لِجَمِيعِ الْفَضَائِلِ كَقَوْلِهِ فِي أَفْسَسَ ٣-١٧ « مُتَأَصِّلِينَ فِي الْحُبَّةِ وَمُتَأَسِّسِينَ عَلَيْهَا » فَالْحُبَّةُ أَذْنٌ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى مَا سِوَاهَا

٢ وَابْتِغَاءً قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي التَّعْلِيمِ الْمَسِيحِيِّ ك ١ ب ٣٧ « لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَحِبَّ مَا لَمْ يَتَقَدَّ وَجُودَهُ وَلَكِنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ وَاحِبٌ تَوْصِلُ بِحَسْنِ عَمَلِهِ إِلَى أَنْ يَرْجُو أَيْضًا » فَيَظْهَرُ أَذْنُ أَنَّ الْإِيمَانَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْحُبَّةِ وَالْحُبَّةُ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الرَّجَاءِ

٣ وَابْتِغَاءً أَنَّ الْحُبَّ هُوَ مَبْدَأُ كُلِّ عَاطِفَةٍ كَمَا مَرَّ فِي ب ٢٥ ف ٢ . وَالرَّجَاءُ

يدل على عاطفة ما لكونه انفعالاً كما مر في مب ٢٦ ف ٢٠ فإذا المحبة التي هي الحب متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك الترتيب الذي وضعه الرسول بقوله في ١ كور ١٣-١٣ «والذي ثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة»

والجواب ان يقال ان الترتيب ضربان كوني وكلي فبحسب الترتيب الكوني الذي به نتقدم الهوى على الصورة والناقص على الكامل يتقدم الايمان على الرجاء والرجاء على المحبة في واحد بعينه من حيث الافعال اذ الملكات تفاض معاً . لانه ليس يمكن ان تتوجه الحركة الشوقية نحو شيء بتوقعه او محبته ما لم يكن مدركاً بالحس او بالعقل . والعقل انما يدرك ما يتوقعه ويحبه بالايمان فإذا باعتبار الترتيب الكوني يجب ان يكون الايمان متقدماً على الرجاء والمحبة . وكذا انما يجب الانسان شيئاً من حيث يعتبره خيراً له والانسان متى رجا لنفسه من آخر ادراك خير اعتبر من يعلق عليه هذا الرجاء خيراً له فإذا من طريق تعليقه رجاءه على احد يخطى الى محبته وهكذا باعتبار الترتيب الكوني يكون الرجاء متقدماً على المحبة في الفعل . واما بحسب الترتيب الكلي فالمحبة متقدمة على الايمان والرجاء لانها صورة لكليهما وبها يحصل لهما كمال الفضيلة لان المحبة انما هي ام واصل لجميع الفضائل من حيث هي صورة لجميعها كما سيأتي بيانه في مب ٦٥ ف ٤ وفي ثا ١٠ مب ٢٣ ف ٧ و٨

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني اجيب بان كلام اوغسطينوس على الرجاء الذي به يرجو صاحبه بما قد حصل له من الاستحقاقات ان يبلغ الى السعادة وهذا شأن الرجاء الذي قد حصلت له صورته وهو تابع للمحبة وقد يمكن الرجاء ان يرجو قبل ان تحصل له المحبة لا بما قد حصل له من الاستحقاقات بل بما يرجوان يحصل له منها

وعلى الثالث بان الرجاء يتعلق بأمرين كما مرَّ في مب ٤٠ ف ٧ عند الكلام على الانفعالات احدها الموضوع الاصيل وهو الخير الذي يُرجى وباعتبار هذا يتقدم الحب دائماً على الرجاء اذ ليس يُرجى شيء الا بعد اشتيائه ومحبهه والثاني من يرجو ادراك الخير منه وباعتبار هذا يتقدم الرجاء اولاً على الحب وان كان بعد ذلك يزداد بالحب لانه متى رجا احدٌ من احدٍ ادراك خيرٍ ما يأخذ في ان يحبه ومن طريق محبه له يُشتد رجاءه منه



المبحث الثالث والستون

في علة الفضائل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الفضائل والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الفضيلة حاصلة لنا بالطبع — ٢ هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال — ٣ هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض — ٤ في ان الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل هما واحد بالنوع

الفصل الاول

في ان الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع

يُخطى الى الأول بان يقال : يظهر ان الفضيلة مركبة فينا بالطبع فقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٣ ب ٤ « الفضائل طبيعية ومركبة في الجميع على السواء » وقال انطونيوس في خطابه للرهبان « اذا غيرت الارادة الطبيعة فهو الفساد فلتزع الخال الطبيعية تكن الفضيلة » وكتب الشارح على قول متى ٤ « كان يسوع يطوف الجليل كله يعلم الآية » يعلم الفضائل الطبيعية اي العدالة والعفة والتواضع المركبة في الانسان بالطبع »

٢ وايضاً ان خير الفضيلة قائم بمطابقة العقل كما يظهر مما مرَّ في مب ٥٥ ف ٤ . وما كان مطابقاً للعقل فهو طبيعي للانسان لان العقل هو طبيعة الانسان .

فالفضيلة اذن مركبة في الانسان بالطبع
 ٣ وايضاً انما يقال طبيعي^١ لنا لما يحصل عندنا منذ الولادة . وبعض الفضائل
 حاصلة عندنا منذ الولادة في ايوب ٣١ - ١٨ « الرأفة نمت معي منذ صباي
 ومعني خرجت من مستودع ابي » فالفضيلة اذن حاصلة للانسان بالطبع
 لكن يعارض ذلك ان الحاصل للانسان بالطبع مشترك بين جميع الناس ولا
 يزول بالخطيئة لان « الخيرات الطبيعية باقية في الشياطين » ايضاً كما قال
 ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ، ق ١٩ . والفضيلة ليست موجودة في جميع
 الناس وتزول بالخطيئة . فهي اذن ليست حاصلة للانسان بالطبع
 والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور الجسمانية حاصلة كلها من
 الداخل كالتأئين بكون الصور وذهب آخرون الى انها واردة كلها من الخارج
 كالتأئين بورود الصور الجسمانية من علة مفارقة وذهب غيرهم الى ان هذه
 الصور حاصلة من الداخل باعتبار اي من حيث سبق وجودها في الحيولى بالقوة
 واردة من الخارج باعتبار اخر اي من حيث خروجها الى الفعل بالفاعل .
 وكذا اختلفوا ايضاً في العلوم والفضائل فذهب قوم الى انها حاصلة كلها من
 الداخل بمعنى ان جميع العلوم والفضائل موجودة كلها وجوداً سابقاً في النفس
 ولكنه بالتعليم والممارسة ترتفع . وانما التي ترد على النفس من ثقل البدن كما
 ينبغي الحديد بالصقل وهذا كان مذهب الافلاطونيين . وذهب آخرون الى انها
 واردة كلها من الخارج اي بقوة عقل الفاعل كما قال ابن سينا وذهب غيرهم الى
 انها حاصلة لنا بالطبع من حيث الاستعداد لا من حيث الكمال كما قال الفيلسوف
 في الخلقيات ٢ ب ١ وهذا هو الاصح . ولا بد ايضاً من اعتبار ان شيئاً يقال
 له طبيعي للانسان على نحوين باعتبار الطبيعة النوعية وباعتبار الطبيعة الشخصية
 ولما كان كل شيء يحصل على حقيقته النوعية من الصورة ويتشخص بالمادة

وصورة الانسان هي النفس الناطقة ومادته هي البدن كان ما يلائم الانسان من جهة النفس الناطقة طبيعياً له باعتبار الحقيقة النوعية وما كان طبيعياً له باعتبار ما في بدنه من المزاج المخصوص فهو طبيعي له باعتبار الطبيعة الشخصية لان ما هو طبيعي للانسان من جهة البدن باعتبار النوع فهو يرجع باعتبار ما الى النفس اي من حيث ان هذا البدن مناسب لهذه النفس . والفضيلة على كلا النوعين طبيعة للانسان بنوع من الابتداء اما من جهة الطبيعة النوعية فمن حيث ان في عقل الانسان طبعاً بعض مبادئ للمعلومات والمفعولات مدركة بالفطرة وهي بمنزلة جرائم الفضائل العقلية والخلقية من حيث ان في الارادة شوقاً طبيعياً الى الخير المطابق للعقل واما من جهة الطبيعة الشخصية فمن حيث ان بعض الناس متأهبون باستعداد البدن تاهباً متفاضلاً لبعض الفضائل اي من حيث ان بعض القوى الحسية افعالاً لاجزاء بدنية تساعد باستعدادها هذه القوى او تعوقها في افعالها وهكذا تساعد او تعوق القوى النطقية التي تخدمها هذه القوى الحسية وعلى هذا كان من الناس من له استعداد طبيعي للعلم ومنهم من له استعداد طبيعي للشجاعة ومنهم من له استعداد طبيعي للغة وعلى هذه الوجة كانت الفضائل العقلية والخلقية حاصلة لنا بالطبع باعتبار نوع من ابتدائها الاستعدادي لا باعتبار تمامها لان الطبيعة محدودة الى واحد وتتمام هذه الفضائل لا يحصل بطريقة واحدة من الفعل بل بطرق مختلفة باختلاف المواد التي تفعل فيها الفضائل وباختلاف الظروف . وهكذا يتضح ان الفضائل حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء لا باعتبار الكمال ما خلا الفضائل اللاهوتية فلها بكنيتها واردة من الخارج

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراضين الاولين يتجهان على كون جرائم الفضائل حاصلة لنا بالطبع من حيث نحن ناطقون والثالث

ينجيه على انه بناء على ما في البدن من الاستعداد الطبيعي الذي يحصل منذ الولادة كان في بعض الناس استعداد للرافة وفي بعضهم استعداد للتعفف وفي غيرهم استعداد لفضيلة اخرى

الفصل الثاني

هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال

يُنحط إلى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل لا تحصل عندنا بتكرار الافعال فقد قال اوغسطينوس في شرحه قوله في روم ١٤ «كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة» ما نصه «ان حياة الغير المؤمنين كلها خطيئة وليس شيء خيراً من دون الخير الاعظم وحيث كان الحق مجهولاً كانت فضيلة كاذبة حتى في افضل الاخلاق» والايمان ليس يمكن حصوله بالافعال بل انما يحصل فينا من الله كقوله في افسس ٨: ٢ «خلصتم بالايمان من النعمة» فاذا امتنع حصول فضيلة عندنا بتكرار الافعال

٢ وايضاً ان الخطيئة مضادة للفضيلة فلا تحملها معها. والانسان لا يستطيع اجتناب الخطيئة الا بنعمة الله كقوله في حك ٨: ٢١ «علت باني لا استطيع ان اكون عفيفاً ما لم يهبني الله» فاذا كذلك ليس يمكن حصول شيء من الفضائل عندنا بتكرار الافعال بل بموهبة الله فقط

٣ وايضاً ان الافعال التي تقع بدون الفضيلة ليس لها كمال الفضيلة. ويمتنع كون المعلول اكل من علته. فيمتنع اذن حصول الفضيلة بالافعال السابقة لها لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ب ٤٦٦ و ٢٢ «الخير افضل من الشر» وملكات الرذائل تحصل عندنا بالافعال الطالحة فبالاولى اذن يجوز ان تحصل عندنا ملكات الفضائل بالافعال الصالحة والجواب ان يقال ان حصول الملكات بالعموم عن الافعال قد مر الكلام

عليه في مب ٥١ ف ٢ و ٣ اما الآن من جهة الفضيلة بالخصوص فلا بد من اعتبار ما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ من ان الانسان بالفضيلة تستكمل قوته الى الخير ولما كانت حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ او بالعدد والوزن والمقدار كما في حك ١١ وجب ان يعتبر خير الانسان بحسب قاعدة ما وهناك قاعدتان كما مر في مب ١٩ ف ٢ و ٤ العقل الانساني والشرعة الالهية ولما كانت الشرعة الالهية قاعدة اعلى كانت اعم فكان كل ما يقاس بالعقل البشري يقاس ايضا بالشرعة الالهية ولا يعكس فاذا فضيلة الانسان التجهة الى الخير الذي يتقدر بقاعدة العقل الانساني يمكن حصولها بالافعال الانسانية من حيث ان هذه الافعال تصدر عن العقل المدرج هذا الخير تحت سلطانه وقاعدته واما الفضيلة التي تسوق الانسان الى الخير من حيث يتقدر بالشرعة الالهية لا بالعقل الانساني فلا يمكن حصولها بالافعال الانسانية التي مبدؤها العقل بل انما تحصل عندنا بالفعل الالهي فقط ولهذا عندما اراد اوغسطينوس حد هذه الفضيلة قال فيه « التي يفعلها الله فينا من دوننا »

وعلى هذه الفضيلة ايضا يتجه الاعتراض الاول

واجيب على الثاني بان الفضيلة المفاضة بالقوة الالهية ولا سيما اذا اعتبرت في كمالها لا تحتل معها خطيئة مميّة واما الفضيلة المكتسبة باجتهاد الانسان فيحوز ان تحتل معها فعلاً من افعال الخطيئة ولو كانت مميّة لان استعمال الملكة الحاصلة لنا خاضع لارادتنا كما مر في مب ٤٩ ف ٣ وملكة الفضيلة المكتسبة بالاجتهاد لا تفسد بفعل واحد من افعال الخطيئة لان الملكة لا يضادها الفعل بنفسه بل الملكة ولذلك فالانسان وان كان لا يستطيع من دون النعمة اجتناب الخطيئة المميّة بحيث لا يقترب اصلاً خطيئة مميّة فهو يستطيع مع ذلك ان

يكتسب باجتهاده ملكة الفضيلة التي يجافى بها في الغالب عن الافعال الطالحة
وخصوصاً عن الافعال المضادة جداً للعقل . وهناك ايضاً خطايا مميّنة لا يستطيع
الانسان بوجه من الوجوه ان يجنبها بدون النعمة وهي المقابلة قصداً للفضائل
اللاهوتية التي انما تحصل لنا بموهبة النعمة على ان هذا شيئاً في له مزيد بيان
في الفصل الثاني

وعلى الثاني بان للفضائل المكتسبة عندنا بذوراً او مبادئ . فطرية سابقة لها
وهذه المبادئ هي اشرف من الفضائل المكتسبة بقوتها كما ان تعقل المبادئ
النظرية اشرف من معرفة النتائج واستقامة العقل الطبيعي اشرف من تعديل
الشوق الذي يحصل بمشاركة العقل وهو يرجع الى الفضيلة الخلقية . وعلى هذا
فالافعال الانسانية باعتبار صدورها عن مبادئ اعلى يجوز ان تكون علّة
للفضائل الانسانية المكتسبة

الفصل الثالث

هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس لنا فضائل مفاضة علينا من الله
سوى الفضائل اللاهوتية لان ما يمكن حدوثه عن العلل الثانية لا يحدث عن
الله مباشرة الا ان يكون ذلك احياناً على سبيل المعجزة لان من شريعة الالوهية
احداث الاخير بالمتوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨
و ١٠ و ١٥ . والفضائل العقلية والخلقية يمكن حصولها فينا بافعالنا كما تقدم في الفصل
الآنف . فاذا ليس ينبغي القول بحصولها فينا بالفيض

٢ وايضاً اذا كان لا يوجد في افعال الطبيعة شيء دون فائدة فأولى ان لا
يوجد ذلك في افعال الله . والفضائل اللاهوتية تكفي لسوقنا الى الخير الفائق
الطبيعة . فاذا ليس يجب ان يكون هناك فضائل اخرى فائقة الطبيعة مفاضة

علينا من الله

٣ وايضاً اذا كانت الطبيعة لا تفعل باثنين ما يمكن ان تفعله بواحد فأولى ان يكون الله كذلك . والله قد غرس في نفسنا مبادئ الفضائل كما سيشرح عبر ١ . فإذا ليس يجب ان يحدث فينا فضائل اخرى بالفيض

لكن يمارض ذلك قوله في حث ٨: ٧ « تعلم العفة والعدل والفضيلة والقوة » والجواب ان يقال لا بد من معادلة المعلولات لعلها ومبادئها . وجميع الفضائل العقلية والخلقية التي نكتسبها بانفعالنا تصدر عن مبادئ طبيعية لها سابقة وجود فينا كما مر في ف ١ وفي مب ١ هـ ١ . وبدلاً من هذه المبادئ الطبيعية تقاض علينا من الله الفضائل اللاهوتية التي تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة كما مر في البحث الآنف ف ٣ . فإذا لا بد ان يكون لنا ملكات اخرى مفاضة علينا من الله تعادل ايضاً هذه الفضائل اللاهوتية وتكون نسبتها الى الفضائل اللاهوتية كنسبة الفضائل الخلقية والعقلية الى مبادئ الفضائل الطبيعية

إذا اجيب على الاول باننا نسلم ان بعض الفضائل الخلقية والعقلية يمكن ان تحصل عندنا بافعالنا لكنها ليست معادلة لفضائل اللاهوتية فلا بد اذن من حصول فضائل اخرى عن الله مباشرة تكون معادلة لها

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية تكفي لان تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة باعتبار نوع من البداية اي من حيث تسوقنا الى الله مباشرة الا انه لا بد من فضائل اخرى مفاضة تستكمل بها النفس بالنظر الى امور اخرى وان كان ذلك بالنسبة الى الله

وعلى الثالث بان قوة تلك المبادئ الفطرية لا تعدى معادلة الطبيعة ولذلك كان الانسان بالنسبة الى الغاية الفائقة الطبيعة محتاجاً الى ان يستكمل بمبادئ اخرى فوق تلك المبادئ الفطرية

الفصل الرابع

في ان الفضيلة التي نكتبها بتكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل هما واحدٌ بالنوع يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضائل المفاضة ليست مغايرة بالنوع للفضائل المكتسبة اذ يظهر مما تقدم ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة لا تترقان الا بالنسبة الى الغاية القصوى . والملكات والافعال الانسانية لا تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية القصوى بل من الغاية القريبة . فاذاً ليست الفضائل الخلقية او العقلية المفاضة مغايرة بالنوع للفضائل المكتسبة

٢ وايضاً ان الملكات تُعرف بالافعال . وفعل العفة المفاضة والمكتسبة واحدٌ بيمينه وهو تعديل شهوة اللس . فاذاً ليستا متغايرتين بالنوع

٣ وايضاً ان الفضيلة المكتسبة والفضيلة المفاضة تتغايران تغاير المصنوع من الله . مباشرة والمصنوع من الخليفة . والانسان المتكون من الله والمولود من الخليفة واحدٌ بالنوع وكذلك العين الممنوحة منه تعالى للاكمة والمتكونة بقوة الطبيعة . فيظهر اذن ان الفضيلة المكتسبة والمفاضة واحدٌ بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الفصل المأخوذ في الحد اذا تغير تغير به النوع . وفي حد الفضيلة المفاضة يقال « التي يفعلها الله فينا بدوننا » كما مر في مب ٥٥ ف ٤ . فاذاً الفضيلة المكتسبة التي لا يصدق ذلك عليها مغايرة بالنوع للفضيلة المفاضة

والجواب ان يقال ان الملكات تتغاير بالنوع على نحوين اولاً باعتبار ما لموضوعاتها من الحقائق الخاصة والصورية كما مر في مب ٥٤ ف ٢ وموضوع كل فضيلة هو الخير المحفوظ في مادتها كما ان موضوع العفة هو خير المستلذات في شهوات اللس وحقيقة هذا الموضوع الصورية هي من جهة العقل الذي يعين حد الاعتدال في هذه الشهوات وحقيقته المادية ما كان من جهة الشهوات .

ولا ينبغي ان حقيقة حد الاعتدال الذي توجه قاعدة العقل البشري في هذه الشهوات مبنية لحقيقة حد الاعتدال الذي توجه القاعدة الالهية فان حد الاعتدال المعين بالعقل البشري في تناول الاطعمة مثلاً هو ان لا يبصر بصحة البدن ولا يمنع من فعل العقل واما قاعدة الشريعة الالهية فنقتضي ان يقهر الانسان بدنه ويستعبد بالامساك عن الطعام والشراب وما اشبه ذلك . ومن ذلك يتضح ان العفة المفاضة والمكتسبة متغايرتان بانتواع وقس عليها سائر الفضائل . وثانياً باعتبار انفاية التي لتوجه اليها الملكات فان صحة الانسان وصحة الفرس متغايرتان بالنوع بسبب تغاير الطبيعة التوجهتين اليها وعلى هذا النحو قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ « ان فضائل اهل المدينة تختلف باختلاف السياسة التي يحسنون التوجه اليها » وعلى هذا النحو ايضاً تتغاير بالنوع الفضائل الخلقية المفاضة التي بها تصلح حال الناس بالنسبة الى كونهم « مواطني القديسين واهل بيت الله » وسائر الفضائل المكتسبة التي بها تصلح حال الانسان بالنسبة الى الامور البشرية

اذا اجب على الاول بان الفضيلة المفاضة والمكتسبة لا تتغايران بالنوع باعتبار النسبة الى الغاية القصوى فقط بل باعتبار النسبة الى موضوع كل منهما ايضاً كما تقدم

وعلى الثاني بان العفة المكتسبة والمفاضة لا تعدلان شهوة الالتذاذ في الملموسات على نحو واحد كما تقدم فلم يكن لهما فعل واحد

وعلى الثالث بان الله منح الاله عيناً ليفعل بها نفس ما تفعله سائر الالهة المتكونة بالطبيعة ولهذا لم تكن مغايرة لها بالنوع وكذا الحال لو اراد الله ان يفيض على الانسان بطريق المعجزة نفس الفضائل التي تُكتسب بالافعال ولكن هذا خارج عن غرض كلامنا هنا كما تقدم في جرم الفصل

المبحث الرابع والستون

في توسط الفضائل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في خواص الفضائل وأولاً في توسطها وثانياً في تلازمها وثالثاً في تساويها ورابعاً في بقائها . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط — ٢ في ان وسط الفضيلة هل هو وسط خارجي او ذهني — ٣ في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط — ٤ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط

يُنْطَقُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية ليست وسطاً فان الاقصى مناف لحقيقة الوسط . والاقصى من حقيقة الفضيلة ففي كتاب السماء ١ م ١١٦ ان الفضيلة هي اقصى القوة . فاذا ليست الفضيلة الخلقية وسطاً ٢ وايضاً ما كان منتهى فليس وسطاً . وبعض الفضائل الخلقية تنظر الى ما هو منتهى كمنظر الشهامة الى منتهى المجد ونظر العظمة الى منتهى النفقات كما في الخلقيات كـ ٤ ب ٢ و ٣ . فاذا ليست كل فضيلة خلقية وسطاً ٣ وايضاً لو كان من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً لكان ميلها الى الطرف مفسداً لها لا كمالاً لها . والحال ان من الفضائل الخلقية ما يستكمل بميله الى الطرف كالعفة التي تتحاشى كل لذّة دنسة فتبلغ الطرف وهي الطهارة البالغة منتهى الكمال والتصدق على الفقراء بجميع ما يملك هو الشفقة او السخاء المنتاهي في الكمال . فيظهر اذن ان ليس من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ « الفضيلة الخلقية ملكة انتهاية قائمة في الوسط »

والجواب ان يقال من شأن التفضيلة ان تسوق الانسان الى الخير كما مر في
مب ٥٥ ف ٣ والتفضيلة الخلقية هي على وجه الخصوص مكملة لجزء النفس الشوقي
بالنظر الى موضوع معين . ومقياس الحركة الشوقية نحو المشتبهات وقاعدتها
هو العقل . وخير كل ما يندرج تحت مقياس وقاعدة قائم بانطباقه على قاعدته كما
ان خير المصنوعات قائم بانطباقها على قاعدة الصناعة . ومقتضى ذلك ان
الشريف في هذه الاشياء قائم بمخالفة الشيء لتعدته او مقياسه وهذا يحدث
بتعديه القاعدة بالافراط او بالتفريط كما يتضح في كل ذي قاعدة وقياس . وبذلك
يظهر ان خير التفضيلة الخلقية قائم بالانطباق على مقياس العقل ومن الواضح
المعلوم ان الوسط بين الافراط والتفريط هو المساواة او المطابقة فقد وضع اذن
ان التفضيلة الخلقية وسط

اذا اجيب على الاول بان التفضيلة الخلقية لما خيريتها المباشرة من جهة قاعدة
العقل وموضوعها الذي هو الانفعالات او الافعال فاذا اعتبرت من جهة العقل
كان لها باعتبار ما يطابق العقل حقيقة الطرف الواحد وهو المطابقة وكان للافراط
والتفريط حقيقة الطرف الآخر وهو المخالفة او عدم المطابقة واذا اعتبرت من
جهة الموضوع كان لها حقيقة الوسط من حيث تجعل الانفعالات منطبقة على
قاعدة العقل ولهذا قال الفيلسوف في الخلقيات ل ٢ ب ٦ « التفضيلة باعتبار الجوهر
وسطاً » من حيث ان قاعدة التفضيلة تجعل من جهة موضوعها الخاص . واما باعتبار
الاحسن والحسن اي من حيث المطابقة للعقل فبني طرف

وعلى الثاني بان الوسط والاضراف تعتبر في افعال والانفعالات بحسب
اختلاف الظروف فلا يمتنع اذن ان يكون شيء لا في بعض الفضائل طرفاً باعتبار
ظرف ووسطاً باعتبار ظروف اخرى لمطابقته العقل وهذا هو الشأن في العظمة
والشهادة . لانه اذا اعتبرت الكمية المطلقة في ما يتوجه اليه العظيم والشهم

يقال لما طرف وغاية واما اذا اعتبرت بالنسبة الى ظروف اخرى كان لما حقيقة الوسط لان هذه الفضائل تنوجه الى هذا الطرف المتناهي بحسب قاعدة العقل اي حيث ينبغي ومتى ينبغي ولما ينبغي وانما يكون الافراط اذا توجه الى هذا الطرف المتناهي متى لا ينبغي او حيث لا ينبغي او لما ينبغي ويكون التفريط اذا لم يتوجه الى هذا الطرف المتناهي حيث ينبغي ومتى ينبغي وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات ك ٣ ب ٣ « الشهم متطرف بكبر النفس واما بما هو كما ينبغي فوسط »

وعلى الثالث بان ما قدمناه في الشهامة يقال ايضاً في العفة والفقر فان العفة تنعمي كل لذة دنسة والفقر تنعمي كل غنى لاجل ما ينبغي وبحسب ما ينبغي اي بحسب امر الله ولجل الحياة الباقية فاذا فعل ذلك بحسب ما لا ينبغي اي بحسب اعتقاد باطل محرم او لاجل المجد الباطل كان فيه افراط وزيادة عن الحد المقدز واذا لم يفعل متى ينبغي او بحسب ما ينبغي كان رذيلة بالتفريط كما هو واضح في محالي نذر العفة والفقر

الفصل الثاني

في ان وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي او ذهني

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان وسط الفضيلة الخلقية ليس ذهنياً بل خارجياً فان خير الفضيلة الخلقية قائم بكونها في الوسط . والخير قائم في الاعيان كما في الالهيات ك ٦ م ٨ . فاذا وسط الفضيلة الخلقية خارجي
٢ وايضاً ان الفعل قوة ادراكية . والفضيلة الخلقية ليست قائمة في وسط الادراكات بل في وسط الافعال والانفعالات . فوسطها اذن ليس ذهنياً بل خارجياً

٣ وايضاً ان الوسط الذي يؤخذ بحسب المناسبة العددية او الهندسية وسطاً

خارجي . ومن هذا القبيل وسط العدالة كما في الخلقيات كـ هـ ب ٣ . فإذا ليس
وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً بل خارجياً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ « الفضيلة الخلقية
قائمة في وسط معين بالعقل بالنظر إلينا »

والجواب ان يقال ان الوسط الذهني يمكن ان يقال على معنيين اولاً بمعنى
كون الوسط حاصلًا في فعل العقل من حيث ان فعل العقل يُجْعَل في الوسط
وهذا الاعتبار ليس وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً اذ ليست كلاً لفعل العقل
بل لفعل القوة الشوقية . وثانياً على ان يكون المراد به ما يجعله العقل في موضوع
وهذا الاعتبار يكون الوسط في كل فضيلة خلقية ذهنياً اذ انما يقال ان الفضيلة
الخلقية قائمة في الوسط لمطابقتها العقل المستقيم كما تقدم في الفصل الآنف .
لكن قد يعرض ان يكون الوسط الذهني هو الوسط الخارجي ايضاً فيجب حينئذ
ان يكون وسط الفضيلة الخلقية خارجياً كما في العدالة وقد لا يكون الوسط الذهني
هو الوسط الخارجي بل انما يُعْتَبَر بالنسبة إلينا وهذا هو شأن الوسط في سائر
الفضائل الخلقية . وتحقيق ذلك ان العدالة تتعلق بالافعال القائمة في الامور
الخارجية التي يجب تعيين الاستقامة فيها بالاطلاق وفي نفسها كما مر في مـ ب ٦ .
ف ٢ ولهذا كان الوسط الذهني في العدالة هو عين الوسط الخارجي اي لكون
العدالة تؤتي كلاً ما يحق له من غير زيادة ولا نقصان . واسائر الفضائل
الخلقية . فتتعلق بالانفعالات الباطنية التي يتعذر تعيين الاستقامة فيها على نحو
واحد بسبب تباين الناس في الانفعالات ولذلك يجب تعيين الاستقامة الذهنية
في الانفعالات بالنسبة إلينا لاننا نتأثر بحسب الانفعالات

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاولين يتجهان على الوسط
الذهني الذي يوجد في فعل العقل والثالث يتجه على وسط العدالة

الفصل الثالث

في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط

يُنْخَطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضائل العقلية ليست اوساطاً اذ انما الفضائل الخلقية اوساط من حيث تنطبق على قاعدة العقل . والفضائل العقلية محلها العقل فليس لها في ما يظهر قاعدة اعلى . فاذا ليست الفضائل العقلية اوساطاً ٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية تعينه الفضيلة العقلية في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « الفضيلة قائمة في الوسط المعين بالعقل بحسب ما يعينه الحكيم » فلو كانت الفضيلة العقلية قائمة ايضاً في الوسط لوجب ان يمين لها الوسط بفضيلة اخرى فيلزم التسلسل في الفضائل

٣ وايضاً ان الوسط في الحقيقة يكون بين ضدتين كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ٢٢ و ٢٣ . وليس في العقل تضاد في ما يظهر فان المتضادات انفسها باعتبار حصولها في العقل ليست متضادة بل تعقل معاً كالابيض والاسود والصحيح والسقيم . فاذا الاوسط في الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك ان الصناعة فضيلة عقلية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣ . وللصناعة وسط كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ . فاذا الفضيلة الخلقية وسط

والجواب ان يقال ان خير الشيء وسط باعتبار انطباقه على القاعدة او المقياس الذي يمكن تعديده بالافراط والتفريط كما مر في ف ١ . والفضيلة العقلية متوجهة الى الخير كالفضيلة الخلقية على ما مر في م ب ٥ ف ٣ . فنسبتها اذن الى حقيقة الوسط على حسب نسبتها الى المقياس . وخير الفضيلة العقلية هو الحق مطلقاً في الفضيلة النظرية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ . وباعتبار مطابقته للشوق المستقيم في الفضيلة العملية . وحق عقلنا باعتباره على وجه الاطلاق متقدر بالخارج لان الخارج هو مقياس عقلنا في الالهيات ك ١٠ م ٥ « لانه

من طريق كون الخارج موجوداً او غير موجودٍ يحصل الحق والصدق في الرأي والكلام» وعلى هذا تغير الفضيلة العقلية النظرية متوسطاً باعتبار مطابقتها للخارج من حيث يثبت ما هو موجود وينفي ما ليس موجوداً وبذلك تقوم حقيقة الحق والانفراط يقع بالايجاب الكاذب الذي به يثبت ما ليس موجوداً والتفريط يقع بالسلب الكاذب الذي به ينفي ما هو موجود. وكذلك حق الفضيلة العملية اذا اعتبر بالنسبة الى الخارج كان له حقيقة المتقدرو على هذا يكون الوسط باعتبار المطابقة للخارج مستوياً في الفضائل العقلية النظرية والعملية. اما اذا اعتبر بالنسبة الى الشوق فله حقيقة القاعدة والمقدار. فاذا وسط الفضيلة الخلقية الذي هو استقامة العقل هو عينه وسط الحكمة الا انه في الحكمة متقدرو وفي الفضيلة الخلقية قاعدة ومقدار. وكذلك الانفراط والتفريط يخالف اعتبارها في الموضعين

اذا اجيب على الاول بان للفضيلة العقلية ايضاً مقياساً كما تقدم ووسطها يعتبر بحسب المطابقة لذلك المقياس

وعلى الثاني بان التسلسل غير لازم في الفضائل لان مقياس الفضيلة العقلية وقاعدتها ليس جنساً آخر من الفضيلة بل الخارج

وعلى الثالث بان المتضادات ليس لما في النفس تضادٌ لان احدها سببٌ لادراك الآخر الا ان في العقل تضاد الايجاب والسلب اللذين هما ضدان كما في آخر كتاب العبارة لانه وان لم يكن الوجود واللاوجود ضدّين بل تقيضين اذا اعتبر معناه من حيث هما في الخارج لان احدهما موجود والآخر عدم محض الا انهما اذا اعتبرا من جهة فعل النفس فكلاهما يفهم وجوداً. ولذلك فالوجود واللاوجود متناقضان الا ان اعتقادنا ان الخير خيرٌ مضادٌ لاعتقادنا ان الخير ليس خيراً والفضيلة العقلية وسطٌ بين هذين الضدين

الفصل الرابع

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط

يُخطئ الى الربع بان يقال: يظهر ان الفضيلة اللاهوتية وسط لان خير الفضائل الأخر وسط. والفضيلة اللاهوتية اعظم خيرية من الفضائل الأخر. فهي اذن اولى بان تكون وسطاً

٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية يُعتبر بحسب انتظام الشوق بالعقل ووسط الفضيلة العقلية يُعتبر بحسب مطابقة عقولنا للخارج. والفضيلة اللاهوتية كمال للعقل والشوق كما مر في مب ٦٢ ف ٣. فهي ايضاً وسط

٣ وايضاً ان الرجاء الذي هو فضيلة لاهوتية وسط بين اليأس والغرور. وكذا الايمان فانه وسط بين البدع المتضادة كما قال بوشيو في كتاب الطبيعتين. فان اعتقادنا ان في المسيح اقنوماً واحداً وطبيعتين وسط بين بدعة نسطور القائل باقنومين وطبيعتين وبدعة اوطيخي القائل باقنوم واحد وطبيعة واحدة. فالفضيلة اللاهوتية اذن وسط

لكن يعارض ذلك ان كل ما كانت الفضيلة فيه وسطاً يجوز ان يقع فيه خطأ بالافراط كما يقع فيه خطأ بالتفريط ايضاً. والله الذي هو موضوع الفضيلة اللاهوتية لا يقع في حقه خطأ بالافراط ففي سي ٤٣ : ٣٣ « باركوا الرب وارفعوه ما استطعتم فانه اعظم من كل مدح » فاذا ليست الفضيلة اللاهوتية وسطاً

والجواب ان يقال قد مر في ف ١ ان وسط الفضيلة يُعتبر بحسب مطابقتها لقاعدتها او مقياسها حيث امكن فيه الافراط او التفريط. ومقياس الفضيلة اللاهوتية يجوز اعتباره على ضربين احدهما ما كان باعتبار حقيقة الفضيلة وعلى هذا يكون مقياس الفضيلة اللاهوتية هو الله فان ايماننا ينقدر بصدق الله والمحبة

تقدر بخيرته والرجاء يتقدر بعظم قدرته الشاملة وتمتته وهذا المقياس مجاوز لكل طاقة بشرية وعليه فلا يستطيع انسان أصلاً ان يحب الله بقدر ما ينبغي ان يحب ولا ان يؤمن به او يرجوه بقدر ما ينبغي فبالاولى اذن لا يمكن ان يكون في ذلك افراط . وبهذا الاعتبار لا يكون خير هذه الفضيلة وسطاً بل كلما كان ادنى الى الخير الاعظم كان افضل . والثاني ما كان من جهتنا لانا وان كنا لا نستطيع التوجه الى الله بقدر ما ينبغي يجب ان نتوجه اليه بالايان والرجاء والمحبة على حسب مقدار حالتنا وعليه يجوز ان يعتبر في الفضيلة اللاهوتية وسطاً واطراف بالعرض من جهتنا

إذا اجيب على الاول بان خير الفضائل العقلية والخلقية وسطاً بمطابقته القاعدة او المقياس الذي يمكن تعديده وهذا لا محل له في الفضائل اللاهوتية باعتبارها في انفسها كما تقدم

وعلى الثاني بان الفضائل الخلقية والعقلية انما يستكمل بها عقلنا وشوقنا بالنسبة الى المقياس المخلوق واما الفضائل اللاهوتية فانما يستكملان بها بالنسبة الى المقياس الغير المخلوق فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان الرجاء وسط بين الغرور والياس من جهتنا اي من حيث يوصف انسان بالغرور من طريق كونه يرجو من الله خيراً مجاوزاً لحالته او من حيث انه ليس يرجو ما يمكن ان يرجوه باعتبار حالته الا انه يتمتع الافراط في الرجاء من جهة الله اذ لا نهاية لخيرته — وكذلك الايمان ايضاً وسط بين بدع متضادة لا بالمقياس الى موضوعه وهو الله الذي لا يمكن لمؤمن ان يفرط في الايمان به بل من حيث يتوسط الاعتقاد الانساني بين اعتقادات متضادة كما يتضح مما اسلفناه في الفصل الانف



المبحث الخامس والستون

في تلازم الفضائل — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في تلازم الفضائل والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل — ا في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة — ٢ في انها هل يجوز تجردها عن المحبة — ٣ هل يجوز تجرد المحبة عنها — ٤ هل يجوز تجرد الايمان والرجاء عن المحبة — ٥ هل يجوز تجرد المحبة عنهما

الفصل الأول

في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة

يُنخِطُ الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليست متلازمة بالضرورة لانها قد تحصل احياناً بممارسة الافعال كما في الخلقيات كـ ٢ ب ١ . والانسان يجوز ان يترس في افعال فضيلة دون ان يترس في افعال فضيلة اخرى . فاذا يجوز حصول احدى الفضائل الخلقية دون الأخرى

٢ وايضاً ان العظمة والشمامة فضيلتان خاتمتان . ويجوز لانسان ان يحصل على غيرهما من الفضائل الخلقية دون ان يكون حاصلاً عليهما فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٢ « لا يستطيع الفقير ان يكون عظيماً » ويمكن مع ذلك ان يكون له فضائل اخرى وقال ايضاً هناك ب ٣ « من كان اهلاً لصغائر الامور ويكرم نفسه بها فهو غفيف ولكنّه ليس بشهم » . فاذا ليست الفضائل الخلقية متلازمة

٣ وايضاً كما ان الفضائل الخلقية كمال للجزء الشوقي من النفس كذلك الفضائل العقلية كمال للجزء العقلي منها . والفضائل العقلية ليست متلازمة لجواز ان يحصل الانسان علماً دون علم آخر . فاذا كذلك الفضائل الخلقية ليست متلازمة

٤ وايضاً لو كانت الفضائل الخلقية متلازمة لم يكن ذلك الا لكون الحكمة رابطاً بينها وهذا ليس كافياً لتلازم الفضائل الخلقية فقد نرى ان انساناً يجوز ان يكون حكيماً في افعال فضيلة دون ان يكون حكيماً في افعال فضيلة اخرى كما يجوز ان يكون انسان ذا صناعة بالقياس الى بعض المصنوعات وليس ذا صناعة بالقياس الى مصنوعات اخرى . والحكمة هي الدستور السديد للافعال . فإذا ليس من الضرورة ان تكون الفضائل الخلقية متمايزة

لكن يعارض ذلك قول امبروسوس في تفسير لوقا ك ٥ ب ٦ « ان الفضائل هي من التلازم والتقارن بحيث ان من احرز واحدة يظهر انه احرز فضائل كثيرة » وقول اوغسطينوس في الثالث ك ٦ « الفضائل الحاصلة في نفس الانسان لا تفتارق بوجه من الوجوه » وقول غريغوريوس في ادبياته ك ٢٢ « اذا انفردت احدى الفضائل عن سائرها فهي اما لا تكون فضيلة اصلاً او انها فضيلة ناقصة » وقول توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٢ « اذا اقررت بمخلوك عن فضيلة وجب خلوك عن جميع الفضائل »

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية يجوز اعتبارها على نحوين اي كاملة او ناقصة فالناقصة كالغفة والشجاعة انما هي ميل حاصل فينا الى اصدار فعل من جنس الافعال الصالحة سواء كان هذا الميل حاصلًا عندنا بالفطرة ام بالعادة وبهذا الاعتبار ليست الفضائل الخلقية متلازمة فقد نجد في بعض الناس استعداداً فطرياً او عادياً لافعال السخاء دون ان يكون فيهم استعداد لافعال العفاف . والكاملة ملكة تميل بصاحبها الى اصدار فعل صالح كما ينبغي وبهذا الاعتبار يجب القول بتلازم الفضائل الخلقية وهذا يكاد الجميع يقولون به . وقد جعل لتحقيق ذلك وجهان بحسب الوجهين اللذين جعل لتمييز امهات الفضائل فقد اسلفنا في مب ٦١ ف ٣ ان بعضاً جعلوا وجه الفرق بينها باعتبار بعض

احوال عامة للفضائل بحيث يكون التمييز راجعاً الى الفطنة والاستقامة راجعة الى العادة والاعتدال الى العفة وثبات لجأش الى الشجاعة مهما كان موضوعها وبهذا الاعتبار كان وجه التلازم ظاهرة فان الثبات ليس له صفة الفضيلة اذا تخرج عن الاعتدال او الاستقامة او التمييز وكذا حكم الباقي وقد اورد غريغوريوس هذا الوجه للتلازم بقوله في الموضع المتقدم ذكره « اذا كانت نقضاً منفصلة امتنع ان تكون كاملة باعتبار حقيقة الفضيلة لان الفطنة المجردة عن العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقيقية » ثم قال مثل ذلك في شأن الفضائل الأخرى . وقد اورد هذا الوجه أيضاً أوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . وبعضهم جعلوا وجه الفرق بين الفضائل المذكورة من جهة الموضوعات وبهذا الاعتبار جعل ارسطو وجه التلازم في الخلقيات كـ ب ٦ ١٢ و ١٣ فقد مر في م ب ٥ هـ انه يمتنع احراز فضيلة خلقية بمعزل عن الفطنة لان من شأن الفضيلة الخلقية استقامة الانتخاب لكونها فضيلة انتخابية واستقامة الانتخاب ليس يكفي فيها الميل الى الغاية المقصودة فقط مما يحصل قصداً بالملكة الفضية الخلقية بل ان ينتخب متغلب قصداً ما يؤدي الى الغاية وهذا يحصل بالفطنة التي من شأنها ان تشير وتحكم وتأمر بما يؤدي الى الغاية . وكذا أيضاً يمتنع احراز الفطنة من غير ان تحوز الفضائل الخلقية لكون الفطنة هي المستور السديد للافعال وهي تصدر عن غايات الافعال التي يحسن الانسان التوجه اليها بالفضائل الخلقية صدورها عن مبادئها . وعلى هذا فكما ان العلم النظري لا يمكن تحصيله من دون تعقل المبادئ كذلك لا يمكن احراز الفطنة من دون الفضائل الخلقية . ومن ذلك يلزم لزوماً واضحاً ان الفضائل الخلقية متلازمة اذا اجيب على الاول بان من الفضائل الخلقية فضائل هي كمال الانسان باعتبار الحالة المشتركة بين عموم الناس اي باعتبار ما يعرض فعله في كل حال من

احوال المعيشة الانسانية بالعموم وعلى هذا يجب ان يتمرس الانسان في موضوعات جميع الفضائل الخلقية معاً فاذا تمرس في جميع هذه الموضوعات بحسن العمل حصلت له ملكة جميع الفضائل الخلقية واما اذا تمرس بحسن العمل في واحد منها دون الآخر كالغضب دون الشهوة فحصل له ملكة كبح الغضب ولكنها لا تكون فضيلة لتجردها عن الفطنة التي تفسد بالشهوة كما ان الاميال الطبيعية ايضاً ليس لها كمال اعتبار الفضيلة اذا تجردت عن الفطنة ومنها فضائل هي كمال للانسان باعتبار حال سامية كالغفلة والشهامة ولما كان التمرس في موضوعات هذه الفضائل غير ممكن لكل انسان بوجه الاجمال امكن للانسان ان يحوز فضائل اخرى خلقية دون ان تكون له بالفعل ملكة هذه الفضائل اذ كلامنا على الفضائل المكتسبة الا انه متى اكتسب الفضائل الأخرى كان محرزاً لهذه الفضائل بالقوة اتقريباً فان من اكتسب بالممارسة فضيلة السخاء في السير من العطايا والنفقات اذا توفر لديه المال بعد ذلك اكتسب بقليل من الممارسة ملكة العظمة كما ان المهندس بقليل من المطالعة يكتسب العلم بنتيجة لم يلحظها قط وما كان قريب المال لنا يقال انا محرزوه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ٢ ب ه « ما فات قليلاً فكأنه ليس بفات أصلاً »

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الفضائل العقلية تتعلق بموضوعات مختلفة ليست مترتبة بينها كما هو ظاهر في العلوم والفنون المختلفة ولذلك لم يكن فيها من التلازم ما مبني في الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات والافعال المترتبة بينها على ما هو واضح لان جميع الانفعالات تصدر عن انفعالين اولين وهما الحب والبغض وتنتهي الى انفعالين آخرين وهما اللذة والالم وكذا جميع الافعال التي هي موضوع الفضيلة الخلقية لكل منها نسبة الى الآخر ولها كلها نسبة الى الانفعالات ولهذا كانت

الفطنة على وحدتها لتعلق بجميع موضوعات الفضائل الخلقية . الا ان لجميع
المعقولات نسبة الى المبادئ الاولى وبهذا الاعتبار كانت جميع الفضائل العقلية
متوقفة على تعقل المبادئ . كما نتوقف الفطنة على الفضائل الخلقية على ما تقدم
في جرم الفصل . والمبادئ الكلية التي يتعلق بها تعقل المبادئ . لا نتوقف على
على النتائج التي تتعلق بها سائر الفضائل العقلية كما نتوقف الفضائل الخلقية على
الفطنة لان الشوق يحرك العقل على نحو ما والعقل يحرك الشوق كما مر في
مب ٩ ف او مب ٥٨ ف ٥

وعلى الرابع بان الاشياء التي تُبذل اليها الفضائل الخلقية تُعتبر بمنزلة مبادئ
للفطنة بخلاف المصنوعات فانها ليست بمنزلة مبادئ للصناعة بل بمنزلة موضوع لها
فقط ولا ينبغي ان الدستور يجوز ان يكون سديداً في جزء من الموضوع دون جزء
الا انه لا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون الدستور مستقيماً متى سقط مبدأ ايّاً
كان كما لو اخطأ انسان في هذا المبدأ وهو «الكل اعظم من جزئه» لا تمتنع عليه
تحصيل علم الهندسة للزوم انما يازه كثيراً عن الحقيقة في توالي هذا المبدأ . وايضاً
فالافعال مترتبة بينها بخلاف المصنوعات كما تقدم ولذلك فنقص الفطنة في
بعض الافعال يؤدي الى نقص في سائر الافعال ايضاً وهذا لا يعرض في المصنوعات

الفصل الثاني

في ان الفضائل الخلقية هل يجوز تجردها عن المحبة

يُتغصّل الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز تجرد الفضائل الخلقية عن المحبة في
كتاب احكام بروسبروس ح ٢ «كل فضيلة سوى المحبة يجوز ان تكون مشتركة
بين الاخيار والاشرار» اما للمحبة نخاسة بالاخيار كما قال في الموضع المذكور .
فاذا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية كما في

الخلقيات كـ ٢ ب ١ والمحبة لا تحصل الا بالفيض كقوله في رو ٥: ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » فاذا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٣ وايضاً ان الفضائل الخلقية انما تتلازم من حيث توقفها على الفطنة . والمحبة لا لتوقف على الفطنة بل هي مجاوزة لها كقوله في افسس ٣ : ١٩ « محبة المسيح التي تفوق المعرفة » فاذا ليس الفضائل الخلقية ملازمة للمحبة بل يجوز تجردها عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ١٤ « من لا يحب فانه يبق في الموت » . والفضائل تستكمل بها الحياة الروحية اذ « بها صلاح السيرة » كقول اوغسطينوس في الاختيار كـ ٢ ب ١٨ و ١٩ . فيمتنع اذن تجردها عن عاطفة المحبة

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٦٣ ف ٢ ان الفضائل الخلقية من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر الى الغاية التي لا تتجاوز طاقة الانسان الطبيعية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية ومتى كانت مكتسبة على هذا النحو جاز تجردها عن المحبة كما قد وجدت في كثير من غير اهل الايمان — واما من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر الى الغاية القصوى الفائقة الطبع فلها اعتبار الفضائل الكاملة والحقيقية ولا يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية بل انما تقاض من الله ومثل هذه الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن المحبة فقد مر في الفصل الانف وب ٥٨ ف ٤ وه ان سائر الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن الفطنة ويمتنع تجرد الفطنة عنها من حيث تقتضي هذه الفضائل حسن التوجه الى بعض الغايات التي منها تؤخذ حقيقة الفطنة . واعتبار الفطنة المستقيم يقتضي حسن توجه الانسان الى الغاية القصوى الذي يحصل بالمحبة اكثر من اقتضائه حسن

التوجه الى الغايات الاخرى الذي يحصل بالفضائل الخلقية كما ان العقل المستقيم يحتاج على الاخص في الامور النظرية الى المبدأ الأول المستغني عن البيان وهو ان التقيضين لا يصدقان في وقت واحد ومن ذلك يتضح ان المحبة لا يجوز ان يتجود عنها لا الفطنة المفاضة ولا سائر الفضائل الخلقية التي يمتنع انفكاكها عن الفطنة

فيظهر اذن مما تقدم ان الفضائل المفاضة هي وحدها كاملة ويقال لها فضائل بالاطلاق لسوقها الانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى بالاطلاق واما الفضائل الاخرى المكتسبة فهي فضائل من وجه لا مطلقاً اذ انما تسوق الانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى في جنس من الاجناس لا الى الغاية القصوى بالاطلاق ومن ثم قال اوغسطينوس في شرحه قوله في روم ١: ٢٣ « كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة » مانصه « حيثما كان الحق مجهولاً فهناك فضيلة باطلة حتى في الاداب المحمودة »

اذا اجيب على الاول بان الفضائل ماخوذة هناك بحسب اعتبار الفضيلة الناقص والا فلو كانت الفضيلة الخلقية ماخوذة بحسب اعتبار الفضيلة الكامل لجعلت صاحبها خيراً فيلزم امتناع وجودها في الاشرار

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض في الفضائل الخلقية المكتسبة وعلى الثالث بان المحبة وان جاوزت العلم والفطنة الا ان الفطنة لتوقف عليها كما تقدم في جرم الفصل وهكذا يتوقف عليها ايضاً جميع الفضائل الخلقية المفاضة

الفصل الثالث

في ان المحبة هل يجوز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة يجوز ان تحصل بمعزل عن سائر الفضائل الخلقية لان ما يكفي له واحد فلا ينبغي التذرع اليه بكثير. والمحبة

كافية وحدها لاتمام جميع فعال الفضيلة كما يظهر من قوله في ا كور ١٣ المحبة
تتأني وترفق الآية . فيظهر اذن انه اذا وجدت المحبة لم يبق في سواها من
الفضائل فائدة

٢ وايضاً من حصلت له ملكة الفضيلة فعل بسهولة ما يختص بالفضيلة ويلذ
له في نفسه ومن ثم قيل في الخلقيات ٢: ٢ ب ٣ ان علامة الملكة اللذة التي
تحصل في الفعل وكثير من الناس تحصل عندهم المحبة وهم برا لا من الخطيئة
المميتة ويجدون مع ذلك صعوبة في افعال الفضائل ولا تلذ لهم في انفسها بل
باعتبار نسبتها الى المحبة فقط . فاذا كثير من الناس تحصل عندهم المحبة دون
ما عداها من الفضائل

٣ وايضاً ان المحبة توجد في جميع القديسين . وبعض القديسين خلوا من
بعض الفضائل فقد قال يدا في تفسير لوقا ١٧: ١٠ ان القديسين يجعلون بما
ليس لهم من الفضائل اكثر من تجدهم بما لهم منها . فاذا ليس من الضرورة ان
يكون المتصف بالمحبة مختلفاً بجميع الفضائل الخلقية

لكن يعارض ذلك ان محبة نتم بها الشريعة كلها في رو ١٣: ٨ « من احب
القريب فقد اتم الناموس » والشريعة لاتتم كلها الا بجميع الفضائل الخلقية لانها
تأمر بجميع افعال الفضائل كما في الخلقيات ١: ٥ ب ١ . فاذا من حصلت له
المحبة فقد حصلت له جميع فضائل الخلقية . وقال اوغسطينوس ايضاً في رسالة
له ان المحبة تشتمل في نفسها على جميع امهات الفضائل

والجواب ان يقال ان محبة يفاض معها جميع الفضائل الخلقية وتحقيق ذلك
ان الله ليس فعله بالنعمة اقل كلاً من فعله بالطبيعة . ونحن نجد في افعال
الطبيعة انه ليس يوجد في شيء مبدا لافعال دون ان يوجد فيه ما هو ضروري
لاتمام هذه الافعال كما يوجد في الحيوانات آلات يستعان بها على اتمام الافعال

التي تقدر النفس على فعلها . ولا يخفى ان المحبة من حيث تسوق الانسان الى
الغاية القصوى هي مبدأ لجميع الاعمال الصالحة التي يمكن انسياقها الى الغاية
القصوى فوجب من ثمة ان يفاض مع المحبة جميع الفضائل الخلقية التي بها يتم
الانسان جميع اجناس الاعمال الصالحة ومن ذلك يتضح ان الفضائل الخلقية
المفاضلة ليس تلازمها بسبب الفطنة فقط بل بسبب المحبة ايضاً وان من فقد
المحبة بالخطيئة المميتة فقد جميع الفضائل الخلقية المفاضلة

اذا اوجب على الاول بان فعل القوة السافلة ليس يقتضي لكمال وجود الكمال
في القوة العالية فقط بل في القوة السافلة ايضاً لانه لو احكم الفاعل الاصيل
فعله كما ينبغي ولم يكن في الآلة ما ينبغي من الاستعداد لم يحصل فعل كامل
فاذا لابد لحسن فعل الانسان في ما يؤدي الى الغاية من تخلفه بالفضائل التي
بها يحسن توجهه الى ما يؤدي الى الغاية فضلاً عن تخلفه بالفضيلة التي بها يحسن
توجهه الى الغاية لان الفضيلة التي توجه الى الغاية هي بمثابة الاصيل والحرك
بالقياس الى الفضائل التي توجه الى ما يؤدي الى الغاية فلا بد اذن ان
يحصل مع المحبة على سائر الفضائل الخلقية ايضاً

وعلى الثاني بانه قد يعرض ان يجد صاحب الملكة صعوبة في الفعل فلا يشعر
فيه بلذة وارتياح لما يطرأ عليه من بعض العوائق الخارجية كما اذا تعسر الفهم
على صاحب ملكة العلم بسبب ما يتولاه من ناس او مرض وكذلك قد
يتعسر الفعل مع حصول ملكات الفضائل الخلقية المفاضلة لما يضادها من بعض
الاحوال الناشئة عن تأثير الافعال السابقة على ان هذه الصعوبة لاتعرض في
الفضائل الخلقية المكتسبة لان ما تكتسب به من ممارسة الافعال تزول به
ايضاً الاحوال المضادة لها

وعلى الثالث بانه انما يقال ان بعض القديسين خلوا من بعض الفضائل

باعتبار ما يحصل لهم من الصعوبة في افعالها للسبب المتقدم ذكره وان كانت لهم ملكات جميع الفضائل

الفصل الرابع

في ان الايمان والرجاء هل يجوز تجردها عن المحبة

يُتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان والرجاء لا ينفكان اصلاً عن المحبة لانهما لما كانا فضيلتين لاهوتيتين كانا فيما يظهر اشرف من الفضائل الخلقية حتى المفاضة . والفضائل الخلقية المفاضة يتمتع وجودها دون المحبة . فاذاً كذلك الايمان والرجاء يتمتع وجودها دونها

٢ وايضاً ليس يؤمن احدٌ الا بارادته كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا ٢٦ . والمحبة هي في الارادة بمثابة كمالٍ لما كما مرَّ في مب ٦٢ ف ٣ . فيمتنع اذن وجود الايمان دون المحبة

٣ وايضاً قال ارغسطينوس في انكريدون ب ٨ « يتمتع وجود الرجاء دون الحب » . والحب هو المحبة لان كلامه هناك على الحب الذي هو فضيلة المحبة . فيمتنع اذن وجود الرجاء دون المحبة

لكن يعارض ذلك قوله في شرح متى ٢٠: ١ « الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد للمحبة » والمولد متقدم على المتولد ويمكن وجوده دونه . فاذاً يجوز وجود الايمان دون الرجاء ووجود الرجاء دون المحبة

والجواب ان يقال ان الايمان والرجاء يجوز اعتبارهما على نحوين مثل الفضائل الخلقية ايضاً احدهما باعتبار نوع من ابتداء وجود الفضيلة والثاني باعتبار كمال وجودها لانه لما كانت غاية الفضيلة اصدار الفعل الصالح كان يقال لما كاملة متى توجهت الى الفعل الذي هو صالح على وجه كامل وذلك متى لم يكن الفعل صالحاً فقط بل مفعولاً كما ينبغي ايضاً والا فمتى كان الفعل صالحاً ولكنه ليس

مفعولاً كما ينبغي لم يكن صالحاً على وجهٍ كاملٍ فلم يكن للملكة التي هي مبدأ
هذا الفعل حقيقة الفضيلة على وجهٍ كاملٍ كما انه لو فعل فاعلٌ امرأً عدلاً لكن
فعله صالحاً ولكنه لا يكون فعل فضيلةً كاملةً ما لم يفعله كما ينبغي اي بالانتخاب
المستقيم الذي يحصل بالفطنة ولذلك يمتنع ان تكون العدالة من دون الفطنة
فضيلةً كاملةً . اذا تقرر ذلك جاز ان يوجد الايمان والرجاء على نحو ما
دون المحبة لكنهما لا يكون لهما حقيقة الفضيلة الكاملة بدونها لانه لما كان فعل
الايمان هو التصديق بالله والتصديق بالغير انما هو الادعاء انه بالارادة فاذا لم
تحصل الارادة على الوجه الذي ينبغي لم يكن فعل الايمان كاملاً . والارادة على
الوجه الذي ينبغي انما تكون بالمحبة التي هي كمالٌ للارادة لان كل حركة مستقيمة
للارادة تصدر عن الحب المستقيم كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب
٩ . فالايان اذن يكون دون المحبة ولكنه لا يكون فضيلةً كاملةً فهو في ذلك
كالغفلة او الشجاعة من دون الفطنة . ومثل ذلك يقال في الرجاء لان فعل
الرجاء هو توقع السعادة المستقبلية من الله وهذا الفعل انما يكون كاملاً اذا حصل
بما يكون لصاحبه من استحقاق الثواب وهذا يمتنع من دون المحبة فاذا توقع
ذلك من استحقاق الثواب الذي لم يحصل له بعد ولكنه عازم على اكتسابه في
مستقبل الزمان كان ذلك فعلاً ناقصاً وهذا يجوز ان يحصل من دون المحبة .
ومن ثم يجوز ان يوجد الايمان والرجاء بدون المحبة لكنهما بدون المحبة لا يكونان
في الحقيقة فضيلتين اذ ليس من شان الفضيلة ان نفعل بها شيئاً صالحاً فقط
بل ان نفعله كما ينبغي على ما في الخلقيات ك ٢ ب ٦

اذ اوجب على الاول بان الفضائل الخلقية تتوقف على الفطنة والفطنة المفاضة
لا يجوز ان يكون لها حقيقة الفطنة من دون المحبة اذ لا يكون لها حيثئذ ما ينبغي
من النسبة الى المبدأ الاول الذي هو الغاية القصوى . واما الايمان والرجاء فانهما

باعتبار حقيقتها الخاصة لا يتوقفان لاعلى الفطنة ولاعلى المحبة فيجوز من ثم وجودهما دون المحبة وان لم يكونا فضيلتين بدونها كما تقدم وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما ينهض على الايمان الذي يتضمن حقيقة الفضيلة الكاملة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على الرجاء باعتبار توقع صاحبه السعادة المستقبلية بما حصل له من استحقاق الثواب وهذا لا يحصل بدون المحبة

الفصل الخامس

في ان المحبة من يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء
يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان المحبة يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء لان المحبة هي حب الله . والله يجوز ان نحب بالفطرة ولو لم يكن هناك سابق ايمان او رجاء بالسعادة المستقبلية . فاذا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

٢ وايضاً ان المحبة هي اصل جميع الفضائل كقوله في افسس ٣: ١٧ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها » وقد يوجد الاصل دون الفروع . فاذا يجوز ان توجد المحبة احياناً بدون الايمان والرجاء وسائر الفضائل

٣ وايضاً ان المحبة كانت في المسيح كاملة وقد كان مع ذلك خلواً من الايمان والرجاء لانه كان مدرّكاً كاملاً كما سيأتي في ق ٣ مب ٧ ف ٣ و ٤ . فاذا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١: ٦ « غير الايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله » وهذا يرجع بالاختصاص الى المحبة كما هو ظاهر كقوله في ام ٨: ١٧ « انا احب الله بن يحبوني » والرجاء ايضاً هو الذي يؤدي الى المحبة كما مر في مب ٦٢ ف ٤ . فاذا يتمتع وجود المحبة بدون الايمان والرجاء

والجواب ان يقال ان المحبة لا تدل على حب الله فقط بل على ضرب من صداقته ايضاً والصداقة تزيد على معنى الحب معنى التحاب مع نوع من المشاركة كما في الخلقيات كـ ٨ ب ٠٢ وكون ذلك يرجع الى فضيلة المحبة ظاهر من قوله في ١ يوحنا ١٦: ٤ «من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه» وقد قيل في اكور ٩: ١ «ان الله الذي به دعيت الى شركة ابنه ٠٠٠ هو امين» وشركة الانسان هذه مع الله التي هي ضرب من الالفة معه تبدى هنا في الحاضر بالنعمة وتكمل في المستقبل بالمجد وكلا الامرين حاصل بالايان والرجاء وكما انه لا يستطيع احد ان يعقد صداقة مع احد اذا لم يؤمن او يشر ان يكون له معه شيء من الشركة او الالفة كذلك لا يستطيع احد ان يعقد مع الله تلك الصداقة التي هي المحبة ما لم يكن له ايمان يعتقد به حصول هذه الشركة او الالفة للانسان مع الله ويرج ان يكون من اهل هذه الشركة . وعلى ذلك لا يمكن وجود المحبة بوجه من الوجوه بدون الايمان والرجاء

اذا اجيب على الاول بان المحبة ليست حب الله مطلقاً بل باعتبار كونه موضوع السعادة الذي نتوجه اليه بالايان والرجاء وعلى الثاني بان المحبة انما هي اصل للايمان والرجاء من حيث توثيقهما كمال الفضيلة واما باعتبار حقيقتها الخاصة فهما متقدمان عليها كما مر في مب ٦٢ ف ٤ وهكذا يتمتع وجودها بدونهما

وعلى الثالث بان المسيح كان خلواً من الايمان والرجاء لما فيها من نقصان الا انه كان مستعاضاً عن الايمان بالعيان الجلي وعن الرجاء بالادراك التام وهكذا كان فيه محبة كاملة



المبحث السادس والستون

في تساوي الفضائل — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في تساوي الفضائل والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل — ٢ في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية — ٣ في نسبة الفضائل الخلقية الى العقلية — ٤ في نسبة الفضائل الخلقية بعضها الى بعض — ٥ في نسبة الفضائل العقلية بعضها الى بعض — ٦ في نسبة الفضائل اللاهوتية بعضها الى بعض.

الفصل الاول

في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل

يُنْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل ففي رؤيا يوحنا ١٦: ٢١ ان جواب مدينة اورشليم متساوية . والمراد بجواب اورشليم الفضائل كما قال الشارح هناك . فاذا جميع الفضائل متساوية . فيمتنع اذن التفاضل بينها

٢ وايضاً كل ما قامت حقيقته بالطرف الاقصى فلا يقبل الاكثر والاقل . وحقيقة الفضيلة قائمة بغاية المستهى اذ هي منتهى القوى كما قال الفيلسوف في كتاب السما ١ ب ١١ وقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٨ ان «الفضائل هي الخيرات العظمى التي لا يمكن لاحد ان يسيء استعمالها» فيظهر اذن ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل

٣ وايضاً ان كمية المفعول تتقدر بدرجة الفاعل . والفضائل الكاملة وهي الفضائل المفاضة صادرة عن الله الذي قدرته غير مختلفة ولا متناهية . فاذا يمتنع التفاضل بين الفضائل

لكن يعارض ذلك انه حيث امكن الزيادة امكن عدم التساوي . والفضائل

تحتل الزيادة في متى ٢٠: ٥ « ان لم يزد برکم على الكتبة والفريسيين فلن تدخلوا ملكوت السموات » وفي ام ١٥ : ٥ « في البر المتزايد قوة عظيمة جداً »
فيظهر اذن ان الفضيلة تقبل الاكثر والاقل

والجواب ان يقال متى سئل هل يجوز ان تكون فضيلة اعظم من اخرى احتملت هذه المسئلة وجهين الاول ان يكون هذا السؤال وارداً على الفضائل المتغايرة بالنوع وعلى هذا من الواضح ان بعض هذه الفضائل اعظم من بعض لان العلة هي دائماً افضل من معلولها ثم المعلوم كلما كان اقرب الى العلة كان افضل . وواضح مما مر في مب ١٨ ف ٥ ومب ٦١ ف ٢ ان العقل هو علة الخير الانساني واصله . ومن ثم فالفطنة التي هي كمال للعقل هي افضل خيرية من سائر الفضائل الخلقية التي هي كمال للقوة الشهوانية من حيث تشترك في العقل وهذه ايضا تكون احداها افضل من الاخرى بقدر قربها الى العقل ولذلك فالعدالة التي محلها الارادة تفضل سائر الفضائل الخلقية والشجاعة التي محلها الغضب تفضل العفة التي محلها الشهوانية لان الشهوانية اقل اشتراكاً في العقل كما يتضح من الخلقيات ك ٧ ب ٦ — والثاني ان يكون هذا السؤال وارداً على الفضائل المتحدة بالنوع وعلى هذا فباستبار ما مر في مب ٥٢ ف ١ عند الكلام على قوة الملكات كانت الفضيلة تقبل الاكثر والاقل على نحوين احدهما باعتبارها في نفسها والثاني من جهة المحل المشترك فاذا اعتبرت في نفسها كانت الاكثر والاقل فيها يعتبر بحسب ما تناوله . وكل من حصلت له فضيلة كالعفة مثلاً كانت حاصلة له باعتبار كل ما تناوله العفة وهذا لا يصدق في العلم والصناعة اذ ليس كل من كان نحوياً فانه يعلم كل ما يرجع الى النحو وبهذا الاعتبار قد اصاب الرواقيون بقولهم ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل كالعلم والصناعة لان حقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى كما قال سمبلشوس في شرح المقولات ١٠ اما

إذا اعتبرت الفضيلة من جهة المحل المشترك فيجوز أن تقبل الأكثر والأقل أما باعتبار اختلاف الأزمنة في واحدٍ بينه وأما في أناس مختلفين إذ قد يكون واحدٌ أفضل استعداداً من الآخر للبلوغ إلى وسط الفضيلة الذي يعتبره العقل المستقيم أما لأنه أكثر أعياداً أو أفضل استعداداً في طباعه أو أشد ذكاءً في أحكام عقله أو أغنى في موهبة النعمة التي تعطى لكل واحدٍ على مقدار عطية المسيح كما في افسس ٧: ٤. وفي هذا خطأ الرواقيون الذين ذهبوا إلى أنه لا يجب أن يوصف بالفضيلة إلا من كان في غاية الاستعداد لها إذ ليس يشترط في الفضيلة بلوغها إلى وسط العقل المستقيم في النقطة الغير المتجزئة كما زعم الرواقيون بل يكفي قربها من الوسط كما في الخلقيات كـ ٢ ب ٩ وايضاً فلحد الغير المتجزئ قد يكون الواحد أقرب وأسرع إدراكاً له من الآخر كما هو ظاهر ايضاً في الرامة الذي يرمون غرضاً معيناً

إذا اجيب على الاول بان ليس المراد بتلك المساواة ما كانت بحسب الكمية المطلقة بل ما كانت بحسب النسبة والمعادلة لان جميع الفضائل تنمو في الانسان على وجه النسبة والمعادلة كما سيجي في الفصل التالي .

وعلى الثاني بان ذلك المنتهى الذي يُجمل للفضيلة يجوز ان يكون له حقيقة الخير الاكثر او الاقل بحسب الالوجه المقدمة لانه ليس منتهى غير متجزئ كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الله ليس يفعل بضرورة طبعه بل بمقتضى ترتيب حكمته التي بها يفضل على الناس بمقادير مختلفة من الفضيلة كقوله في افسس ٧: ٤ « لكل واحدٍ منكم أعطيت بالنعمة على مقدار عطية المسيح »

المفصل الثاني

في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحدٍ بعينه هل هي متساوية يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه فقد قال الرسول في اكور ٧:٧ « كل احدٍ له من الله موهبةٌ تخصه فبعضهم هكذا وبعضهم هكذا » فلو كانت الفضائل المفاضة بموهبة الله متساوية في كل من يحصل عليها لما كانت احذى المواهب اخص بانسانٍ من الأخرى . فيظهر اذن ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه .

٢ وايضاً لو كانت جميع الفضائل بدرجةٍ متساوية في واحدٍ بعينه لكان كل من فاق غيره في فضيلة يفوقه في جميع الفضائل الأخر وهذا بين البطلان فانه يُعتبر لبعض القديسين مزية على بعضٍ في بعض الفضائل كمزية ابراهيم في الايمان وموسى في الحلم وايوب في الصبر ولذلك فالكيسة ترتل قائلة في حق كل معترفٍ « لم يكن له نظير رعى مثله شرعة العلي » لان كلاً منهم كان له مزية في فضيلةٍ . فاذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه .

٣ وايضاً كلما كانت الملكة اقوى كان فعل الانسان بها الذَّ واسرع . ومعلومٌ بالتجربة ان افعال الفضائل لتفاضل لذة وسرعة لدى الانسان الواحد . فاذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ٦ ب ٤ « كل الذين يتساوون في الشجاعة فهم متساوون في الفطنة والعفة » وكذا يقال في ما سوى ذلك . فلو لم تكن جميع فضائل الانسان الواحد متساوية لما كان الامر كذلك . فاذا جميع فضائل الانسان الواحد متساوية .

والجواب ان يقال ان كمية الفضائل يجوز اعتبارها على نحوين كما يظهر مما مرَّ في الفصل الأنف احدهما باعتبار حقيقة النوع وبهذا الاعتبار لامراء ان فضيلة

تكون في الانسان الواحد اعظم من اخرى كما ان المحبة هي اعظم من الايمان والرجاء . والثاني باعتبار مشاركة المحل اي من حيث تشتد او تضعف في المحل وبهذا الاعتبار تكون فضائل الانسان الواحد كلها متساوية بنوع من مساواة النسبة والمعادلة من حيث تنوع على السواء في الانسان كما ان اصابع اليد غير متساوية في الكم ولكنها متساوية بالنسبة لانها تنمو نموًا متناسبًا . اما وجه هذه المساواة فيجب اعتباره على النحو الذي به يُعتبر وجه التلازم لان تساوي الفضائل ضرب من تلازمها في الكمية وقد اسلفنا في البحث الآنف ف ١ ان تلازم الفضائل يعلل بامرين احدهما بحسب فهم اولئك الذين يفهمون بهذه الفضائل الاربع الاحوال الاربع العامة للفضائل والتي لا تفارق احداها البقية في كل موضوع وعلى هذا فالفضيلة ابا كان موضوعها لا يجوز ان يقال لها متساوية ما لم تتوفر فيها جميع هذه الاحوال المتساوية وقد علل اوغسطينوس تساوي الفضائل بهذا الوجه بقوله في الثالث ك ٦ ب ٤ ما نصه « ان قلت ان هؤلاء متساوون بالشجاعة ولكن ذاك ممتاز بالفطنة يلزم ان تكون شجاعة هذا اقل فطنة . ولذلك لا يكونون ايضا متساوين بالشجاعة متى كانت شجاعة ذاك اكثر فطنة وكذا تجد في سائر الفضائل اذا استقرت بها بمثل هذا النحو من النظر » - والثاني بحسب الذين يعتبرون ان لهذه الفضائل موضوعات معينة وبهذا الاعتبار يؤخذ وجه تلازم الفضائل الخلقية من جهة الفطنة ومن جهة المحبة بالنظر الى الفضائل المفاداة لا من جهة الميل الذي هو من جهة العمل كما مر في البحث الآنف ف ١ . فكذا اذن يجوز ان يؤخذ وجه تساوي الفضائل من جهة الفطنة باعتبار الجهة الصورية في جميع الفضائل الخلقية لانه لما كان عقل الواحد بعينه كاملاً على السواء يجب ان يجعل الوسط بحسب العقل المستقيم في كل من موضوعات الفضائل على نسبه . واما باعتبار الجهة المادية في الفضائل الخلقية اي الميل الى فعل

الفضيلة فيجوز ان يكون فعل فضيلة اسهل على الانسان الواحد من فعل فضيلة اخرى بسبب الاستعداد الطبيعي او بسبب العادة او بسبب موهبة النعمة ايضا اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون المراد بكلام الرسول مواهب النعمة المجانية التي ليست مشتركة بين الجميع وليست كلها متساوية في واحد بعينه او يقال ان المراد به مقدار النعمة المبررة التي بها تتوفر في الواحد جميع الفضائل اكثر من توفرها في الآخر اما بزيادة غزارة القطنة او المحبة التي هي الرابط لجميع الفضائل المفاضة

وعلى الثاني بانه انما يعتبر في احد القديسين مزية فضيلة وفي غيره مزية فضيلة اخرى بسبب ان فعل فضيلة اسهل لديه من فعل فضيلة اخرى وبذلك ايضا يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثالث

في ان الفضائل الخلقية هل هي افضل من العقلية

يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية هي افضل من العقلية لان ما كان اكثر ضرورة وابق فهو افضل . والفضائل الخلقية ابقى من العلوم التي هي الفضائل العقلية وهي ايضا اكثر ضرورة للعبوة الانسانية . فيجب اذن تفضيلها على الفضائل العقلية

٢ وايضا من شأن الفضيلة ان تجعل صاحبها صالحا . وانما يقال للانسان صالح باعتبار الفضائل الخلقية لا باعتبار الفضائل العقلية ما عدا القطنة فقد يقال للانسان صالح باعتبارها . فالفضيلة الخلقية اذن افضل من العقلية

٣ وايضا ان الغاية اشرف مما يؤدي الى الغاية . وفي الخلقيات ك٦ ب ١٢ ان « الفضيلة الخلقية تفعل القصد المستقيم الى الغاية والقطنة تفعل الانتحاب المستقيم لما يؤدي الى الغاية » فالفضيلة الخلقية اذن هي اشرف من القطنة التي

هي الفضيلة العقلية المتعلقة بالاخلاق

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة الخلقية توجد في الناطق بالمشاركة والفضيلة العقلية توجد في الناطق بالذات كما في الخلقيات كـ اب ١٣ . والناطق بالذات اشرف من الناطق بالمشاركة . والفضيلة العقلية اذن اشرف من الفضيلة الخلقية والجواب ان يقال ان شيئاً يوصف بان لاكثر او الاقل على نحوين مطلقاً ومن وجه . اذ لا يمتنع ان يكون شيء افضل مطلقاً كفضل الفلسفة على الغني ولكنه ليس افضل من وجه كالفلسفة لذي العاقبة . وانما يُعتبر شيء مطلقاً متى اعتبر في حقيقته النوعية الخاصة . والفضيلة تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع كما يظهر مما مر في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ . فاذا اذا اعتبرت الفضيلة بالاطلاق كانت الفضيلة التي موضوعها اشرف اشرف وواضح ان موضوع العقل اشرف من موضوع الشوق لان العقل يدرك الكلبيات واما الشوق فيميل الى الاشياء التي لها وجود جزئي ومن ثمة فالفضائل العقلية التي هي كمال للعقل هي بالاطلاق اشرف من الفضائل الخلقية التي هي كمال للشوق . اما اذا اعتبرت الفضيلة بالقياس الى الفعل كانت الفضيلة الخلقية اشرف لانها كمال للشوق الذي من شأنه ان يحرك القرى الأخرى الى الفعل كما مر في مب ٩ ف ١ . ولما كان اسم الفضيلة في الاسان اللاتيني منقولاً عما هو مبدا للفعل لكونها كمالاً للقوة لزم ايضاً كون حقيقة الفضيلة تلائم الفضائل الخلقية باكثر من ملائمتها للفضائل العقلية وان كانت الفضائل العقلية ملكات اشرف بالاطلاق

اذا اجيب على الاول بان الفضائل الخلقية ابقى من العقلية بسبب ممارستها في ما يرجع الى العيشة المشتركة لكن من الواضح ان موضوعات العلوم التي هي ضرورية وتلزم دائماً حالاً واحدة هي ابقى من موضوعات الفضائل الخلقية التي هي بعض المفعولات الجزئية . اما كون الفضائل الخلقية اكثر ضرورة للحياة

الانسانية فلا يلزم منه كونها اشرف مطلقاً بل من هذا الوجه فقط . بل ان الفضائل العقلية النظرية من حيث انها لا تتوجه الى شيء كما يتوجه النافع الى الغاية هي اشرف وذلك لانهما يتبدى ، فينا على نحو ما السعادة القائمة بادراك الحق كد مر في مب ٣ ف ٦

وعلى الثاني بانه انما يقال للانسان صالح مطلقاً باعتبار الفضائل الخلقية وليس باعتبار الفضائل العقلية لان الشوق يحرك القوى الاخرى الى فعلها كما اسلفنا في مب ٥ ف ٣ فلا يثبت من هذا ايضاً الا كون الفضيلة الخلقية افضل من وجه وعلى الثالث بان الفطنة لا ترشد الفضائل الخلقية الى انتخاب ما يؤدي الى الغاية فقط بل الى تعيين الغاية ايضاً . وغاية كل فضيلة خلقية هي ادراك الوسط في موضوعها وهذا الوسط انما يتعين بحسب دستور الفطنة السديد كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ وك ٦ ب ١٣

الفصل الرابع

في ان العدالة هل هي اخص الفضائل الخلقية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان العدالة ليست اخص الفضائل الخلقية لان اعطاء الغير من مال المعطي اعظم من ايوائه ما يحق له . والاول يرجع الى السخاء والثاني الى العدالة . فيظهر اذن ان السخاء فضيلة اعظم من العدالة ٢ وايضاً يظهر ان الاعظم في كل شيء ما كان بالغاً فيه متعياً الكمال . وفي يع ١ : « العمل الكامل للصبر » فيظهر اذن ان الصبر اعظم من العدالة ٣ وايضاً ان الشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣ . فهي اذن تجمل العدالة ايضاً عظيمة . فهي اذن اعظم من العدالة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ « العدالة هي اشرف الفضائل »

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لفضيلة باعتبار حقيقتها النوعية انها اعظم
او ادنى مطلقاً او من وجهٍ فيقال لفضيلة انها اعظم مطلقاً من حيث يظهر فيها
من خيرات العقل خيرٌ اعظم كما مرّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تكون العدالة
هي افضل الفضائل الخلقية لانها اقرب الى العقل وذلك يظهر من جهة المحل
ومن جهة الموضوع اما من جهة المحل فلأن محلها الارادة والارادة هي الشوق النطقي
كما يتضح مما مرّ في مب ٨ ف ١ ومب ٢٦ ف ١ واما من جهة الموضوع فلأن
موضوعها الافعال التي بها يتنظم امر الانسان ليس في نفسه فقط بل بالقياس الى
غيره ايضاً . ومن ثمّ كانت العدالة هي اشرف الفضائل كما في الخلقيات كـ هـ —
واما الفضائل الخلقية الأخرى التي تتعلق بالانفعالات فكما كانت الاشياء التي
تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل اعظم في احداها كان خير العقل اظهر فيها .
واعظم ما يختص بالانسان هو الحياة التي عليها يتوقف جميع ما سواها ولهذا
كان للشجاعة التي تخضع الحركة الشوقية للعقل في ما يرجع الى الموت والحياة
المقام الاول بين الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات ولكنها تلي العدالة في
الرتبة ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخطابة كـ ا ب ٩ « ان اعظم الفضائل بالضرورة
اكرمها عند الغير لان الفضيلة هي القوة التي من شأنها فعل الخير ولذلك كان الناس
يؤدّون منتهى الكرامة لذوي الشجاعة والعدالة فان الاولى نافعة في الحرب
والثانية نافعة في الحرب والسلم » — ثم يلي الشجاعة العفة التي تخضع للعقل الشوق
المتعلق بما يرجع مباشرة الى الحياة اما في واحد بالعدد او في واحد بالنوع اي
في المآكل والمنامح . وعلى هذا يقال لهذه الفضائل الثلاث ، مع الفطنة امهات
حتى في الشرف ايضاً . ويقال لفضيلة انها اعظم من وجهٍ من حيث تولي
احدى امهات الفضائل مدداً او جمالاً كما ان الجوهر هو اشرف مطلقاً من
العرض ولكن بعض الاعراض اشرف من الجوهر من وجهٍ من حيث يستكمل

به الجوهر في وجوده ما عرضي

إذا اجيب على الاول بان فعل السخاء يجب ان يبتنى على فعل العدالة لان
العطاء لا يكون سخاء الا اذا اعطى المعطي من ماله الخاص كما في السياسة كـ ب ٢٠
ومن ثم يمتنع انفراد السخاء عن العدالة التي تميز ما للانسان عما ليس له واما
العدالة فيجوز انفرادها عن السخاء ولذا كانت العدالة اعظم مطلقاً من السخاء
لكونها اعم منه واساساً له واما السخاء فهو اعظم من وجه لكونه حلية
للعادلة ومتمماً لها

وعلى الثاني بان الصبر انما يقال ان له العمل الكامل في احتمال المكاره التي
لا يمنع فيها الانتقام الجائر فقط فان هذا تمنعه العدالة ولا البغض فقط فان هذا
تفعله المحبة ولا الغضب فقط فان هذا يفعله الحلم بل يمنع ايضاً الالم المفرط الذي
هو اصل جميع الرذائل المتقدم ذكرها ولذلك كان اكل واعظم من حيث ينتزع
الاصل في هذا الموضوع ولكنه ليس اكل مطلقاً من جميع الفضائل الاخر لان
الشجاعة لا تحمل المكاره دون اضطراب فقط فان هذا يفعله الصبر بل تقتحمها
ايضاً عند الحاجة . ولذلك فكل شجاع صبور ولا يعكس لان الصبر من
فروع الشجاعة

وعلى الثالث بان الشهامة لا يمكن وجودها الا بعد وجود الفضائل الاخر كما
في الخلق كـ ب ٣ فهي بالقياس الى الفضائل الاخر كحلية لها وهكذا تكون
اعظم من جميع الفضائل الاخر من وجه لا مطلقاً

الفصل الخامس

في ان الحكمة هل هي اعظم الفضائل العقلية

يُنْخَطِ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الحكمة ليست اعظم الفضائل العقلية
لان الامر اعظم من المأمور . والفطنة تأمر الحكمة في ما يظهر في الخلقيات

ك ١ ب ٢ « ان هذا العلم اي السياسة يامر بانه اي العلوم يجب ان يكون في العمران المدني واياها يجب ان يتعلمه كل واحد والى اي حد من الزمان » والسياسة راجعة الى الفطنة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٨ . فاذا لما كانت الحكمة من جملة العلوم يظهر ان الفطنة اعظم من الحكمة

٢ وايضاً من شأن التفضيلة ان تسوق الانسان الى السعادة لان التفضيلة هي استعداد الكامل للافضل كما في الطبيعيات ١٧ م ٢ . والفطنة هي الدستور السديد للنفوعات التي بها يتأدى الانسان الى السعادة واما الحكمة فلا تنظر في الافعال الانسانية التي بها تدرك السعادة . فان فطنة اذن فضيلة اعظم من الحكمة

٣ وايضاً كلما كانت المعرفة اكمل كانت اعظم . ويمكن ان يكون لنا معرفة بالامور البشرية التي تتعلق بها العلم اكمل من معرفتنا بالامور الالهية التي تتعلق بها الحكمة على ما فصله اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٤ لان الامور الالهية لا يدرك كنهها كقوله في ايوب ٣٦ : ٢٦ « الله عظيم فوق ما نعلم » . فالعلم اذن فضيلة اعظم من الحكمة

٤ وايضاً ان ادراك المبادئ اشرف من ادراك النتائج . والحكمة تستنتج من المبادئ اليقينة بنفسها التي تتعلق بها العقل كما هو شأن العلوم الاخر ايضاً . فالتعقل اذن فضيلة اعظم من الحكمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ ان الحكمة بمثابة الرأس بين الفضائل العقلية

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ ان عظم التفضيلة في نوعها يعتبر من جهة الموضوع . وموضوع الحكمة اسمي من موضوعات جميع الفضائل العقلية لانها تبحث في العلة العالية التي هي الله كما في اول الالهيات ب ١ ولما كان يحكم بالعلة

على العمل وبالعلة العيا على العمل السفلى كانت للحكمة ان تحكم على جميع ما
سواها من الفضائل العقلية وكان من شأنها ان ترتبها كلها وهي بمنزلة الصناعة
الهندسية بالقياس الى جميع ما سواها .

إذا اجيب على الاول بانها لما كان موضوع الفطنة هو الامور البشرية وموضوع
الحكمة هو العلة العالية كان من المحال ان تكون الفطنة فضيلة اعظم من الحكمة
الا ان يكون الانسان اعظم ما في العالم كما في الخلقيات لك ب٦ فالحق اذن
كما في الكتاب المذكور ب١٢ ان الفطنة لا تأمر الحكمة بل بالعكس لان
الروحي يحكم في كل شيء وليس احد يحكم فيه كما في ١ كور ٢: ١٥ اذ ليس
للفطنة مدخل في الامور العالية التي تنظر فيها الحكمة لكنها تأمر في ما يتوجه
الى الحكمة اي كيف يجب ان يتأدى الناس الى الحكمة ومن ثم تكون الفطنة
او السياسة في ذلك خادمة للحكمة لانها تقود اليها مهيأة لها السبل كما يقود
الحاجب الى الملك

وعلى الثاني بان الفطنة تبحث عما يتأدى به الى السعادة واما الحكمة فتبحث
عن موضوع السعادة الذي هو المدرك الاعلى ولو كان نظر الحكمة في موضوعها
كاملاً لكانت السعادة في فعل الحكمة كاملة لكن لما كان فعل الحكمة في هذه
الحياة ناقصاً بالقياس الى الموضوع الاصيل الذي هو الله كان فعل الحكمة نوعاً
من الابتداء او المشاركة في السعادة المستقبلية . فهي اذن اقرب الى السعادة
من الفطنة .

وعلى الثالث بان بعض المعارف يفضل بعضاً اما بفضل شرف موضوعه او بفضل
يقينه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس اب ١ فاذا تساوت محالها في الخيرية
والشرف كان ما هو ايقن فيها فضيلة اعظم الا ان ما كان منها اقل يقيناً في
الامور التي هي اعلى واعظم يفضل ما هو اكثر يقيناً في الامور التي هي ادون .

ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ ب ١٢ ان العلم بشيء من السماويات ولو على وجهٍ ضعيفٍ وظنيٍّ لعظيمٌ وفي كتاب اقسام الحيوان ١ ب ٥ « العلم باليسير من الامور التي هي اشرف احب من العلم بالكثير من الامور التي هي اخس » فاذا الحكمة التي اليها ترجع معرفة الله لا يمكن للانسان ولا سببا في حال هذه الحياة ان يحصل عليها على وجهٍ كامل حتى كأنه محرز لما بل ذلك خاصٌ بالله وحده كما في الالهيات ك ١ ب ٢٠ الا ان تلك المعرفة البسيرة التي يمكن ان يعرف بها الله بالحكمة هي افضل من كل معرفة سواها

وعلى الرابع بان صدق المبادئ الينة بنفسها وادراكها يتوقف على حقيقة الحدود لانه متى عُلِمَ ما هو الكل وما هو الجزء عُلِمَ بالبداية ان الكل اعظم من جزئيه . وادراك حقيقة الموجود واللاوجود والكل والجزء وسائر ما يلحق الموجود مما تقوم عنه المبادئ الينة بانفسها تقومها عن الحدود يرجع الى الحكمة لان الموجود المشترك معلولٌ خاصٌ للعلية العليا التي هي الله ولذلك فالحكمة لا تستخدم المبادئ الينة بانفسها التي تتعلق بها العقل باستنتاجها منها فقط كسائر العلوم بل يحكمها عليها ايضا وحجاجها لتكريها . فيلزم من ثم كون الحكمة فضيلة اعظم من العقل

الفصل السادس

« في ان المحبة هل هي اعظم الفضائل اللاهوتية »

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحبة ليست اعظم الفضائل اللاهوتية لانه لما كان محل الايمان العقل ومحل الرجاء والمحبة القوة الشوقية كما مر في مب ٦٢ ف ٣ يظهر ان نسبة الايمان الى الرجاء والمحبة كنسبة الفضيلة العقلية الى الفضيلة الخلقية . والفضيلة العقلية اعظم من الخلقية كما يتضح مما مر في ف ٣ . فالايان اذن اعظم من الرجاء والمحبة .

٢ وايضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر انه اعظم منه . والرجاء يحصل في ما يظهر عن زيادة على المحبة لانه يُبتنى على الحب كما قال اوغسطينوس في في انكيريدون ب ٨ وهو يزيد عليه حركة تطاول الى الشيء المحبوب . فالرجاء اذن اعظم من المحبة

٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلول . والايمان والرجاء هما علة المحبة ففي شرح متى ٢٠: ١ ان الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة . فاذا الايمان والرجاء اعظم من المحبة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣: ١٣ « والذي ثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة واعظمهن المحبة »

والجواب ان يقال ان عظم الفضيلة في نوعها يُعتبر من جهة الموضوع كما مرّ في ف ٣ . ولما كان موضوع الفضائل الثلاث اللاهوتية هو الله لم يجز ان يقال لاحداها انها اعظم من الاخرى من جهة اعظمية موضوعها بل من حيث ان احداها اقرب من الاخرى الى الموضوع وعلى هذا تكون المحبة اعظم من سواها لان سواها يدل في حقيقته على بعد ما عن الموضوع فان الايمان يتعلق بما ليس مرئياً والرجاء يتعلق بما ليس حاصلأً وأما المحبة فتتعلق بما هو حاصل لان المحبوب يحصل على نحو ما في المحب والمحب ايضاً يجذب بالعاطفة الى الاتصال بالمحبوب ولذلك قيل في ١ يوحنا ٤: ١٦ « من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه » اذاً اجيب على الاول بان ليس نسبة الايمان والرجاء الى المحبة كنسبة الفطنة الى الفضيلة الخلقية وذلك لامرين اولاً لان موضوع الفضائل اللاهوتية فوق النفس الانسانية واما موضوع الفطنة والفضائل الخلقية فتحت الانسان وما كان فوق الانسان فالمحبة فيه اشرف من الادراك لان الادراك يستكمل بحصول المدركات في المدرك والمحبة تستكمل بالانجذاب المحب الى المحبوب .

وما كان فوق الانسان فهو في نفسه اشرف منه في الانسان لان كل شيء انما يحصل في الغير على حسب حال ذلك الغير والامر بالعكس في ما هو تحت الانسان - وثانياً لان الفطنة تجعل الاعتدال في الحركات الشوقية المختصة بالفضائل الخلقية واما الايمان فليس يجعل الاعتدال في الحركة الشوقية نحو الله المختصة بالفضائل اللاهوتية بل يكشف عن موضوعها فقط . وهذه الحركة الشوقية نحو الموضوع تفوق الادراك البشري كقوله في افسس ٣: ١٩ «حجة المسيح التي تفوق المعرفة»

وعلى الثاني بان الرجاء يبتني على حب ما يرجو الحصول عليه وهو حب الشهوة الذي به يكون مشتبه الخير احب لنفسه منه شيء آخر . واما المحبة فتتضمن حب الصداقة التي يتوصل اليها بالرجاء على ما مر في مب ٦٢ ف٤ وعلى الثالث بان العلة المكتملة هي افضل من المعلوم لا العلة المؤهبة والا لكنت حرارة النار افضل من النفس التي توهب لها النار المادة وهذا بين البطلان وانما يولد الايمان الرجاء والمحبة بمعنى ان احدها يوهب للآخر

البحث السابع والستون

في بقاء الفضائل بعد هذه الحياة - وفيه ستة فصول
ثم يجب النظر في بقاء الفضائل بعد هذه الحياة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ا في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحياة - ٢ هل تبقى الفضائل العقلية - ٣ هل يبقى الايمان - ٤ هل يبقى الرجاء - ٥ هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء - ٦ هل تبقى المحبة

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحياة
يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية لا تبقى بعد هذه الحياة لان الناس سيكونون في حال الجسد المستقبل كالملائكة كما في متى ٢٢: ٣٠ .

وأثبت الفضائل الخلقية في الملائكة مما يدعو إلى الضحك كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٨
فإذا كذلك لن يكون في الناس بعد هذه الحياة فضائل خلقية
٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية كمالٌ للانسان في الحياة العاملة . والحياة العاملة
لا تبقى بعد هذه الحياة فقد قال غريغوريوس في ادياته ك ٦ ب ٣٧ « افعال
الحياة العاملة تزول مع البدن » فالفضائل الخلقية اذن لا تبقى بعد هذه الحياة
٣ . وايضاً ان العفة والشجاعة اللتين هما فضيلتان خلقيتان هما مختصتان بالاجزاء
الغير النطقية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ . واجزاء النفس الغير
النطقية تفسد بفساد البدن لانها افعال آلات جسمانية . فيظهر اذن ان الفضائل
الخلقية لا تبقى بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١ : ١٥ « العدالة دائمة وخالدة »

والجواب ان يقال قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ب ٩ ان توليوس
ذهب الى عدم وجود امهات الفضائل الاربع بعد هذه الحياة وان سعادة الناس
في الحياة الأخرى انما تكون باذراك الطبيعة التي ليس فيها شيء افضل او احب
من تلك الطبيعة التي ابدعت جميع الطبائع كما قل اوغسطينوس في الموضع
المقدم ذكره . الا انه اثبت بعد ذلك ان هذه الفضائل الاربع توجد في الحياة
المستقبلية ولكن على نحو آخر

ولبيان ذلك يجب ان يُعلم ان في هذه الفضائل شيئاً صورياً وشيئاً يشبه ان
يكون مادياً فالمادي فيها هو ميل الجزء الشوقي الى الانفعالات او الافعال بوجه
من الوجوه الا انه لما كان هذا الوجه يتعين بالعقل كان الصوري في جميع
الفضائل هو ترتيب العقل . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان هذه الفضائل
الخلقية لا تبقى في الحياة المستقبلية من جهة ١ ، هو مادي فيها لان الحياة المستقبلية
لن يكون فيها محل لشهوات المآكل والمنالك ولذاتها ولا للجهنم والتهور المتعلقين

بإخطار الموت ولا للتوزيع والإشراك في ما تمس الحاجة الى استعماله في هذه الحياة . اما من جهة ما هو صوري فيها فستبقى في العبداء بعد هذه الحياة على غاية الكمال من حيث ان عقل كل منهم سيكون على غاية الاستقامة في ما يتعلق به في تلك الحال والقوة الشوقية تتحرك مطلقاً بحسب ترتيب العقل في ما يخص تلك الحال ومن ثم قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ستكون الفطنة هناك دون خطر الخطاء البتة والشجاعة دون مشقة احتمال المكار والعفّة دون مدافعة الشهوات فيكون شأن الفطنة أن لا يُفَضَّلَ على الله أو يُسَارَى به خيراً سواء . وشأن الشجاعة التثبت به تعالى بغاية الثبات وشأن العفّة عدم الالتذاذ بنقص مضر » . واما العدالة فالفعل الذي يكون لها هناك اظهر ايضاً وهو الخضوع لله لأن من شأنها الخضوع للرئيس في هذه الحياة ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على هذه الفضائل باعتبار ما فيها من الجهة المادية كالمعاوضات والودائع في العدالة والاهوال والاختطاري الشجاعة والشهوات القيحة في العفّة . ويمثل ذلك مجاب ايضاً على الثاني لأن ما يخص بالحياة العاملة له الى الفضائل نسبة مادية

وعلى الثالث بان للنفس البشرية بعد هذه الحياة حالين الاول قبل البعث اذ تكون النفس مفارقة الابدان والثانية بعد البعث اذ تعود النفس الى الاتصال بابدائها . ففي الحال الثانية ستكون القوى الغير النطقية في الآلات البدنية كما هي الآن فيحوز من ثم ان تكون الشجاعة في الغضب والعفّة في الشهوانية باعتبار ان كلتا القوتين ستكون متاهة تاهباً كاملاً للخضوع للعقل . واما في الحال الاولى فالاجزاء الغير النطقية لا توجد بالفعل في النفس بل انما توجد في ماهيتها من حيث هي اصلها كما مرّ في ١ مب ٧٧ ف ٨ ولذلك

فالفصيلتان المتقدم ذكرهما ايضاً لا توجدان بالفعل الا في الاصل اي في العقل والارادة الشتملين على جرائم لهاتين الفضيلتين كما مر في مب ٦٣ ف ١٠ واما العدالة التي محلها الارادة فستبقى بالفعل ايضاً ولهذا قيل عنها بوجه الخصوص انها دائمة وخالدة اولاً بسبب المحل لان الارادة غير فاسدة وثانياً بسبب مشابهة الفعل ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحياة

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحياة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣: ٨ و ٩ ان « العلم يُبطل » وذلك لانا « نعلم علماً ناقصاً » وكما ان معرفة العلم ناقصة كذلك معرفة سائر الفضائل العقلية ايضاً ما دامت هذه الحياة . فاذا جميع الفضائل العقلية تزول بعد هذه الحياة ٢ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات ب ٦ ان العلم لكونه ملكةً هو كيفية تعسر حركتها لانه ليس يُفقد بسهولة الا لتغير فادح او مرض . وليس يحدث لبدن الانسان تغير عظيم مثل النسيء يحدث له بالموت . فالعلم اذن وسائر الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحياة

٣ وايضاً ان الافعال العقلية يستكمل بها العقل ليفعل افعاله كما ينبغي والعقل ليس له في ما يظهر فعلٌ بعد هذه الحياة لان النفس لا تعقل شيئاً دون الخيال كما في النفس ك ٣ ب ٧ والصور الخيالية لا تبقى بعد هذه الحياة اذ لا وجود لها الا في الآلات الجسمية . فالفضائل العقلية اذن لا تبقى بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك ان معرفة الكليات والضروريات اثبتت من معرفة الجزئيات والحوادث . ومعرفة الحوادث الجزئية تبقى في الانسان بعد هذه الحياة كعرفة ما فعله او انفعل به كقوله في لو ٢٥: ١٦ « تذكر انك نلت خيراتك في

حياتك ولما زدت كذلك بلاياه « فأولى اذن ان تبقى معرفة الكليات والضروريات التي ترجع الى العلم وسائر الفضائل العقلية

والجواب ان يقال قد مر في ق ١ م ب ٧٩ ف ٦ ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور المعقولة لا تبقى في العقل الهولاني الا مدة تعقله بالفعل وانه متى اقطع النظر العقلي فالصور لا تحفظ الا في القوى الحسية التي هي افعال لآلات جسمانية اي في الواهمة والحافظة . وهذه القوى تفسد بفساد البدن وقضية هذا القول انه متى فسد البدن فلا يبقى العلم بعد هذه الحياة بوجه من الوجوه ولا غيره من الفضائل العقلية . الا ان هذا المذهب مناف لمذهب ارسطو فانه قال في النفس ك ٣ ب ٤ ان العقل الهولاني يوجد بالفعل متى صار كلاً من المعقولات على حد ذي العلم متى كان مع ذلك بالقوة الى النظر بالفعل « وهو ايضاً مناف للصواب لان الصور المعقولة تحمل في العقل الهولاني على وجه غير متغير بحسب حال القابل ولهذا يقال ايضاً للعقل الهولاني محل الصور كأنما هو حافظ للصور المعقولة اما الصور الخيالية التي انما يعقل الانسان في هذه الحياة بالالتفات اليها ضاماً اليها الصور المعقولة كما مر في ق ١ م ب ٨٤ ف ٧ و ب ٨٥ ف ١ ج ٥ فانها تفسد بفساد البدن . فالفضائل العقلية اذن تدثر بدثور البدن من جهة الصور الخيالية التي تشبه ان تكون الجزء المادي للفضائل العقلية . واما من جهة الصور المعقولة الحاصلة في العقل الهولاني فالفضائل العقلية تبقى . والصور بمثابة الجزء الصوري للفضائل العقلية ولهذا فالفضائل العقلية تبقى بعد هذه الحياة من جهة جزئها المادي على حد ما قيل في الفضائل الخلقية في الفصل الآنف

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول يجب حمله على ما هو مادي في العلم وعلى طريقة التعقل لان الصور الخيالية لا تبقى عند انحلال البدن ولن يكون استعمال العلم بالالتفات اليها

وعلى الثاني بان ملكة العلم انما تقسد بالمرض من جهة ما هو مادي فيها اي من جهة الصور الخيالية لامن جهة الصور المعقولة التي تحصل في العقل الهولاني وعلى الثالث بان النفس المفارقة لاتعقل بعد الموت بالانتفات الى الصور الخيالية بل بطريقة اخرى كما مر في ق ١ م ب ٨٩ ف ١ وهكذا يبقى العالم لكن لا بحسب نفس ما كان من طريقة الفعل وذلك كما في الفضائل الخلقية ايضا على ما مر في الفصل الانف

الفصل الثالث

في ان الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الايمان يبقى بعد هذه الحياة لانه اشرف من العلم وقد تقدم قريبا ان العلم يبقى بعد هذه الحياة . فكذا الايمان ايضا ٢ وايضا في ١ كور ١٠: ١٣ » لا يستطيع احد ان يضع اساسا غير الموضوع وهو يسوع المسيح « اني ايمان يسوع المسيح . واذا انتقض الاساس فلا يبقى ما كان مبنيا عليه . فاذا اذالم يبقى الايمان بعد هذه الحياة لزم عدم بقاء ما سواه من الفضائل

٣ وايضا ان معرفة الايمان ومعرفة المجد تفرقان من حيث الكمال والنقصان . ويمجوز اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة كما يمجوز اجتماع المعرفة المسائية والمعرفة الصباحية في الملاك وكما يمجوز ان يجتمع في انسان العلم بنتيجة بواسطة القياس البرهاني والظن بها عينها بواسطة القياس الجدلي . فيمجوز اذن ايضا اجتماع الايمان ومعرفة المجد بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٥: ٢ » ما دمنا في الجسد فنحن متغربون عن الرب لاننا نسلك بالايمان لا بالعيان « والذين في حال المجد ليسوا متغربين عن الرب بل هم حاضرون لديه . فالايان اذن لا يبقى في حال المجد

بعد هذه الحياة

والجواب ان يقال ان التقابل علمٌ ذاتيةٌ وخاصة لا تنفاه احد طرفيه بالآخر
اي من حيث ان جميع المتقابلات تتضمن تقابل الايجاب والسلب . وقد يكون
التقابل في بعض الأشياء بحسب الصور المتضادة كالابيض والاسود في الالوان
وقد يكون في بعضها بحسب الكمال والناقص ولذلك كان الاكثر والاقل في
الاستحالات يعتبران ضدَّين كما اذا حصلت الاستحالة من الاقل حرارة الى
الاكثر حرارة على ما في الطبيعات كـ هـ ب ٠٢ . ولكون الكمال والناقص متقابلين
يستحيل اجتماع الكمال والناقص من جهة واحدة - ولا بد من اعتبار ان النقص
قد يكون احياناً من حقيقة الشيء وخاصاً بنوعه كما ان نقص العقل خاصٌ بحقيقة
نوع الفرس او الثور ولما كان الواحد بالعدد بعينه يمتنع تحوله من نوع الى آخر منع
بقائه كذلك كان يلزم من زوال هذا النقص زوال نوع الشيء . كما انه لو كان
الفرس او الثور ناطقاً لما كان فرساً او ثوراً . وقد لا يكون النقص احياناً من
حقيقة النوع بل انما يعرض للشخص لسبب آخر كما يعرض احياناً نقص العقل
لإنسان من حيث يتعطل فيه استعمال العقل بسبب النوم او السكر او نحو
ذلك وهذا النقص اذا زال يبقى مع ذلك جوهر الشيء كما هو ظاهر . ومن
الواضح ان نقص المعرفة هو من حقيقة الايمان لاخذة في حده فان الايمان هو
« جوهر المرجوات وبرهان التغير المنظورات » كما في عبر ١١ : ١ وقال اوغسطينوس
في مقا ٤٠ على يوحنا « ما الايمان ؟ انما هو التصديق بما لا تراه » وتجرد المعرفة عن
الرؤية او العيان نقصٌ في المعرفة فيكون نقص المعرفة من حقيقة الايمان وبذلك
يتضح ان الايمان لا يمكن ان يكون معرفة كاملة مع بقائه واحداً بالعدد
الا ان هناك امراً اخر يجب النظر فيه وهو هل يجوز اجتماع الايمان والمعرفة
الكاملة اذ لا مانع من اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة احياناً . فعلى هذا

يجب ان يُعتبر ان نقصان المعرفة يكون على ثلاثة انحاء اولاً من جهة موضوعها
وثانياً من جهة حدها الاوسط وثالثاً من جهة محلها . فالمعرفة الصباحية والمعرفة المسائية
في الملائكة تختلفان بحسب الكامل والناقص من جهة الموضوع المعروف لان
المعرفة الصباحية تتعلق بالاشياء باعتبار وجودها في الكلمة والمعرفة المسائية
تتعلق بها باعتبار وجودها في طبيعتها وهو ناقص بالقياس الى الوجود الاول .
ومعرفة نتيجة بحدٍ اوسط برهاني وبحدٍ اوسط ظني تختلفان بحسب الكامل والناقص
من جهة الحد الاوسط . والظن والايمان والعلم تختلف بحسب الكامل والناقص من
جهة المحل لان من حقيقة الظن ان يُعتقد بشيء مع خوف مقابله فهو خالٍ
من الوثوق ومن حقيقة العلم ان يكون معه وثوق مع الاعيان العقلي فان فيه
اليقين الحاصل عن تعقل المبادئ واما الايمان فيبينها فهو بما فيه من الوثوق
فوق الظن وبخلوه عن العيان دون العلم . ومن الواضح ان الكامل والناقص يتمتع
اجتماعهما من جهة واحدة الا ان الطرفين المختلفين بحسب الكامل والناقص
يجوز اجتماعهما من جهة واحدة في شيء آخر بعينه وعلى هذا فالمعرفة الكاملة
والناقصة من جهة الموضوع لا يجوز اجتماعهما اصلاً في موضوع واحد بعينه الا انه
يجوز اجتماعهما في حدٍ اوسط واحد بعينه وفي محلٍ واحد بعينه اذ لا مانع ان يجتمع في
الانسان الواحد دفعة بحدٍ اوسط واحد بعينه معرفة امرين احدهما كامل والاخر
ناقص كمعرفة الصحة والمرض ومعرفة الخير والشر— وكذا ايضاً يتمتع اجتماع المعرفة
الكاملة والناقصة من جهة الحد الاوسط في حدٍ اوسط واحد الا انه لا يتمتع اجتماعهما
في موضوع واحد وفي محل واحد لجواز ان يدرك الانسان الواحد نتيجة بعينها
بحدٍ اوسط ظني وبرهاني— وكذا يتمتع اجتماع المعرفة الكاملة والناقصة من جهة
المحل في محلٍ واحد بعينه . والايمان يتضمن في حقيقته نقصاً من جهة المحل اي
ان لا يرى المؤمن ما يؤمن به والسعادة تتضمن في حقيقتها كمالاً من جهة المحل

اي ان يرى السعيد ما هو به سعيد كما مر في مب ٣ ف ٨ . فواضح اذن انه
يتمتع بقاءه الايمان مع السعادة في عمل واحد بعينه
اذا اجيب على الاول بان الايمان اشرف من العلم من جهة الموضوع لان
موضوعه هو الحق الاول الا ان طريقة الادراك في العلم اكمل لانها لاتتافي
كمال السعادة الذي هو العيان كما تنافيه طريقة الايمان
وعلى الثاني بان الايمان اساس باعتبار ما فيه من الادراك فتمت كل الادراك
كان الاساس اكمل

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال المجد

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الرجاء يبقى بعد الموت في حال المجد فان
الشوق الانساني يستكمل بالرجاء على وجه اشرف مما يستكمل بالفضائل الخلقية
والفضائل الخلقية تبقى بعد هذه الحياة كما يظهر من قول اوغسطينوس في الثالث
ك ١٤ ب ٩ . فأولى اذن ان يبقى بعدها الرجاء

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله الخوف . والخوف يبقى بعد هذه الحياة اما في
السعداء فالخوف الابني الذي يبقى الى الدهر واما في المهالكين فخوف العقوبات .
فاذاً بجامع الحجة يجوز ان يبقى الرجاء

٣ وايضاً كما ان الرجاء يتعلق بالخير المستقبل كذلك الاشتياق . والسعداء
يشتاقون الخير المستقبل باعتبار مجد البدن الذي تشاقه نفس السعداء كما
قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ . وباعتبار مجد النفس كقوله في سي
٢٩: ٢٤ « من اكلني فلا يزال جائعاً ومن شربني فلا يزال ظامئاً » وقوله في
ابط ١٢: ١ « التي يشتهي الملائكة ان يطلعوا عليها » فيظهر اذن انه يجوز

وجود الرجاء في السعداء بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨: ٢٤ « ما يشاهده الانسان كيف يرجوه »

والسعداء يشاهدون موضوع الرجاء وهو الله . فهم اذن لا يرجونه

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان ما تضمن في حقيقته نقصاً من

جهة المحل تمتنع بجماعته للمحل الكامل بالكمال المقابل لذلك النقص كما هو ظاهر

في الحركة التي تتضمن في حقيقتها نقصاً من جهة المحل لانها فعل موجود بالقوة

من حيث هو كذلك كما في الطبيعيات ك ٣ ب ١ فتمت خرجت تلك القوة الى

الفعل انقطعت الحركة لان ما قد صار ايض فليس لا يزال بعد ذلك في حال

التبيض . والرجاء يدل على حركة الى ما ليس حاصلًا كما يظهر مما اسلفناه في

مب ١١ ف ١ و ٢ عند كلامنا على انفعال الرجاء فتمت حصل المرجو وهو التمتع بالله

لم يبق محل للرجاء

اذا اجيب على الاول بان الرجاء اشرف من الفضائل الخلقية باعتبار موضوعه

الذي هو الله الا ان افعال الفضائل الخلقية لاتنافي كمال السعادة الا من جهة

المادة التي لاتبقى هذه الفضائل باعتبارها لان الفضيلة الخلقية لا يستكمل بها

الشوق في ما لم يزل غير حاصل فقط بل في ما هو حاصل في الحال ايضاً

وعلى الثاني بان الخوف خوفان عبدي وابني كما سيأتي في ثا ١٠ ثا ١٩

ف ٢ فالخوف العبدي هو خوف العقاب الذي يمتنع وجوده في حال المجد اذ لا

يبقى ثمة امكان للعقاب . والخوف الابني له فعلا ان احترام الله وهو يبقى باعتبار

هذا الفعل وخوف مفارقه تعالى وهو لا يبقى باعتبار هذا الفعل لان مفارقة الله

شر وإن يُخشى هناك شر كقوله في ام ٣٣: ١ « بتمتع بالرغد مطمئناً من خوف

الشرور » والخوف يقابل الرجاء بمقابلة الخير والشر كما مر في مب ٢٣ ف ٢ ومب

١١ ف ١ . ولهذا فالخوف الذي يبقى في حال المجد لا يقابل الرجاء . اما في الهالكين

فيحوز ان يكون خوف العقاب اعظم من رجاء المجد في السعداء لان العقوبات تعاقب على المالكين فيبقى ثمة اعبر المستقبل الذي هو موضوع الخوف واما مجد القديسين فلا تعاقب فيه لاشتراكهم نوعاً من المشاركة في السرمدية التي ليس فيها ماضٍ ومستقبل بل حاضر فقط ، ومع ذلك فالخوف حقيقة لا يوجد ولا في المالكين ايضاً لان الخوف لا يكون اصلاً بدون شيء من رجاء النجاة كما مر في مب ٤٢ ف ٢ وهذا الرجاء لا يكون قطعاً في المالكين فكذا ايضاً لا يكون فيهم الخوف الا ان يراد اخوف بالفساحة باعتبار صدقه على كل توقع شرٍ مستقبل

وعلى الثالث بانه يتمتع ان يكون في السعداء اشتياق بالنظر الى مجد النفس من جهة المستقبل لما تقدم في الجواب الانف وانما يقال ان هناك جوعاً وعطشاً نفسياً للجل وبهذا المعنى يجعل الاشتياق في الملائكة ، واما بالنظر الى مجد البدن فيحوز ان يكون في انفس السعداء اشتياق لكن لارجاء حقيقي لا باعتبار كون الرجاء فضيلة لاهوتية لان موضوعه حيثئذ هو الله لا خير مخلوق ولا باعتبار اخذه بوجه العموم لان موضوع الرجاء هو الشاق كما مر في مب ١١ ف ١ والخير الذي لا بد من حصولنا على سببه ليس يعتبر شاقاً بالقياس اليه ولهذا لا يقال حقيقة لمن كان لديه مال انه يرجو ان يحصل له ما في قدرته ان يشتريه حالاً وكذا من كان حاصلاً على مجد النفس لا يقال حقيقة انه يرجو مجد البدن بل انه يشاققه فقط

الفصل الخامس

هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء في حال المجد

بتخطي الى الخامس بان يقال : يظهر انه يبقى في حال المجد شيء من الايمان او الرجاء لانه متى ارتفع الشيء الخاص يبقى الشيء العام كقوله في كتاب الملل قض ١ « اذا ارتفع الناطق بقي الحي واذا ارتفع الحي بقي الموجود » وفي

الايان شي مشترك بينه وبين السعادة وهو المعرفة وشي خاص به وهو اللغز لان الايمان معرفة باللغز . فاذا اذا ارتفع اللغز من الايمان بقيت المعرفة

٢ وايضاً ان الايمان نورٌ روحانيٌ للنفس كقوله في افسس ١: ١٧ و ١٨ «انارة عيون قلوبكم في معرفة الله» وهذا النور ناقص بالقياس الى نور المجد الذي قيل عنه في مز ١٠٣: ٣ «بنورك نمايت النور» والنور الناقص يبقى عند ورود النور الكامل فان الشمعة لا تنطفئ عند ورود نور الشمس . فيظهر اذن ان نور الايمان ايضاً يبقى مع نور المجد

٣ وايضاً ان جوهر الملكة لا يرتفع بارتفاع المادة فيحوز ان تستمر في الانسان ملكة السخاء مع فقد المال الا انه لا يستطيع فعل السخاء . وموضوع الايمان هو الحق الاول الغير المرئي فاذا ارتفع ذلك بروية الحق الاول جاز ان تبقى مع ذلك ملكة الايمان ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكة بسيطة والبسيط اما يزول كله او يبقى كله . ولان الايمان لا يبقى كله بل يتلاشى كما مر في ٣ يظهر انه يزول كله والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الرجاء يزول كله واما الايمان فبعضه يزول وهو جانب اللغز وبعضه يبقى وهو جوهر المعرفة . وهذا القول ان اريد به ان جوهر المعرفة يبقى بعينه مع بقاء وحدته الجنسية لا العددية فهو في غاية الصواب لان الايمان يتفق مع روية الوطن في الجنس الذي هو المعرفة واما الرجاء فلا يتفق مع السعادة في الجنس لان نسبة الرجاء الى التمتع بالسعادة كنسبة الحركة الى السكون في المنتهى . واما ان اريد به ان معرفة الايمان تبقى في الوطن بعينها مع بقاء وحدتها العددية فهذا ممنوع قطعاً لانه اذا ارتفع الفصل في نوع فليس يبقى جوهر الجنس بعينه في وحدته العددية كما اذا ارتفع الفصل المقوم لليباض لا يبقى جوهر اللون بعينه في وحدته العددية بحيث يكون اللون الواحد بالعدد

بعينه تارةً يابضاً وتارةً سواداً لان نسبة الجنس الى الفصل ليست كنسبة المادة الى الصورة حتى يبقى جوهر الجنس الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الفصل كما يبقى جوهر المادة الواحد بالعدد بعينه عند ارتفاع الصورة لان الجنس والفصل ليسا جزئين للنوع والالما مع حملها عليه الا انه كما ان النوع في الماديات يدل على الكل اي على المركب من المادة والصورة كذلك الفصل يدل على الكل ومثله الجنس الا ان الجنس يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة المادة والفصل يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة الصورة والنوع يدل عليه من جهة كليهما كما ان الطبيعة الحسية في الانسان لها الى الطبيعة العقلية نسبة المادة ويقال حيوان لذي الطبيعة الحسية وناطق لذي الطبيعة العقلية وانسان لما له كلا الامرين وهكذا يكون الكل الواحد بعينه مدلولاً عليه بهذه الثلاثة لكن لامن جهة واحدة . ومن ذلك يتضح انه لما كان الفصل انما هو مخصص للجنس فاذا ارتفع لا يمكن ان يبقى جوهر الجنس كما كان بعينه لانه اذا كان الحيوان منقوماً عن نفس اخرى فلا تكون الحيوانية باقية كما كانت بعينها وعلى هذا يمتنع ان المعرفة الواحدة بالعدد التي كانت اولاً باللفظ تصير بعينها بعد ذلك رؤية جليلة وهكذا يظهر انه لا يبقى في الوطن من الايمان شي بعينه في وحدته المددية او النوعية بل في وحدته الجنسية فقط

اذا اجيب على الاول بانه اذا ارتفع الناطق لم يبق الحي بعينه في العدد بل في الجنس كما تقدم

وعلى الثاني بان نقص نور الشمعة لا يقابل كمال نور الشمس لاختلاف المحل فيها واما نقص الايمان وكمال المجد فتقابلان لوحدة محلهما فيمتنع اجتماعهما كما يمتنع اجتماع اضاءة الهواء وظلمته

وعلى الثالث بان من فقد المال لم يفقد امكان تحصيله ولذلك لا يمتنع بقاء

ملكة السخاء واما في حال المجد فان موضوع الايمان الذي هو الغير المرئي لا يرتفع بالفعل فقط بل باعتبار الامكان ايضاً بسبب دوام السعادة فيكون بقا هذه الملكة عبثاً

التفصل السادس

في ن المحبة هل تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان المحبة لا تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد في ١ كور ١٠: ١٣ « متى جاء الكامل يبطل الناقص » ومجبة الطريق ناقصة .
فهي اذن تبطل متى جاء كمال المجد

٢ وايضاً ان الملكة والفعل يتغيران بتغير موضوعيهما . وموضوع المحبة هو الغير المتصور في الذهن . ولكون تصور الحياة الحاضرة مغايراً لتصور الحياة المستقبلية يظهر ان المحبة لا تبقى بعينها في الحياتين

وايضاً ان الاشياء المتحدة في الحقيقة يمكن بلوغ الناقص منها الى مساواة الكامل بالزيادة المتصلة ومجبة الطريق لا يمكن اصلاً ان تبلغ الى مساواة محبة الوطن مهما حصل عليها من الزيادة . فيظهر اذن ان محبة الطريق لا تبقى في الوطن لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٨: ١٣ « المحبة لا تسقط ابداً »
والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ انه متى كان النقص في شيء ليس من حقيقة نوعه فلا يمتنع ان الواحد بالعدد الذي كان من قبل ناقصاً يصير بعينه بعد ذلك كاملاً كما يستكمل الانسان بالنمو والياض بالاشتداد . والمحبة حب ليس من حقيقة نقص ما اذ يجوز تعلقها بالخاص والغير الحاصل وبالمرئي والغير المرئي فهي اذن لا تتلاشى بكمال المجد بل تبقى بعينها في وحدتها العددية .
اذا اوجب على الاول بان النقص يحصل في المحبة بالعرض اذ ليس مضموناً في حقيقة الحب . واذا ارتفع ما بالعرض يبقى مع ذلك جوهر الشيء . وعليه لا

نزول المحبة بزوال نقصها

وعلى الثاني بان المحبة ليس موضوعها المعرفة والا لم تكن واحدة بعينها في الطريق وفي الوطن بل انما موضوعها الشيء المعروف الذي هو واحد بعينه وهو الله وعلى الثالث بان محبة الطريق انما يتمتع بلوغها بالازدياد الى مساواة محبة الوطن لما بينهما من الاختلاف الحاصل من جهة العلة لان الرؤية علة للحب كما في الخلقيات ك٩ ب ٥ . والله كلما كانت معرفة الخليفة له اكل كانت محبتها له اكل



المبحث الثامن والستون

في المواهب - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في المواهب والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل - ٢ في ضرورة المواهب - ٣ في ان المواهب هل هي ملكات - ٤ في انها ما هي وكما هي - ٥ هل هي متلازمة - ٦ هل تبقى في الوطن - ٧ في نسبتها بعضها الى بعض - ٨ في نسبتها الى الفضائل

الفصل الأول

في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل

يُتَخَطى الى الاول بان يقال : يظهر ان المواهب ليست مغايرة للفضائل فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك١ ب ٢٧ في تفسيره قول ايوب « ولد له سبعة بنين » ما نصه « يولد لنا سبعة بنين متى حصل فينا بحبل النكر الصالح سبع فضائل الروح القدس » ثم استشهد بقول اشعيا ٢٠: ١١ و٣ يستقر عليه روح الفهم الآية حيث يُوَقَّى على اجزاء مواهب الروح القدس السبع . فاذا مواهب الروح القدس السبع هي فضائل

٢٠ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب المباحث الانجيلية امب ٨ عند تفسيره

قول متى ١٢: ٤٥ فيذهب حيثذو ياخذ معه سبعة ارواح آخرين الآية ما نصه
« يوجد سبع رذائل مضادة لفضائل الروح القدس السبع » اي لمواهب السبع .
والرذائل السبع مضادة للفضائل العامة . فهي اذن ليست مغايرة للفضائل العامة
٣ وايضاً ان الاشياء الداخلة في حد واحد واحد . وحد الفضيلة يصدق على
المواهب لان كل موهبة هي كيفية ذهنية صالحة بها تستقيم السيرة الخ وكذلك
حد الموهبة يصدق على الفضائل المفاضلة لان الموهبة عطية بلا عوض
كما حدها الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ . فالفضائل اذن والمواهب
ليست متغايرة

٤ وايضاً ان اكثر ما يذكر بين المواهب فضائل فقد مر في مب ٥٧ ف ٢ ان
الحكمة والفهم والعلم فضائل عقلية واما المشورة فهي راجعة الى الفطنة والبر
نوع من العدالة والشجاعة فضيلة خلقية فيظهر اذن ان الفضائل ليست
مغايرة للمواهب

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ميز في الوضع المتقدم ذكره المواهب
السبع المعبر عنها عنده بسبعة بني ايوب عن الفضائل الثلاث اللاهوتية المعبر
عنها عنده بثلاث بنات ايوب . وفي ك ٢ ب ٩ ميز تلك المواهب السبع عن امهات
الفضائل الاربع المعبر عنها عنده باربع زوايا البيت

والجواب ان يقال اذا اعتبرنا الموهبة والفضيلة من جهة دلالة الاسم لم يكن
بينهما تقابل البتة لان الفضيلة تقال باعتبار استكمال الانسان بها في حسن العمل
كما مر في مب ٥٥ ف ٣ و٤ والموهبة تقال بالقياس الى العلة الصادرة هي عنها
ولا مانع ان ما يوهب من آخر يكون مكملًا لصاحبه في حسن العمل ولا سيما
لانا قد اسلفنا في مب ٦٣ ف ٣ ان بعض الفضائل تفاض علينا من الله . فعلى هذا
لا يكون بين الموهبة والفضيلة تغاير ولهذا صار فريق الى عدم التغاير بين المواهب

والفضائل الا انه يبقى على قولهم هذا اشكال غير يسير في وجه تخصيص المواهب
ببعض الفضائل دون بعض واطلاقها على ما ليس يجعل من الفضائل
كالخشية ومن ثم قال فريق آخر بالتغاير بين المواهب والفضائل ولكنهم لم
يعملوه بما ينبغي اي بوجه يعم الفضائل دون المواهب او بالعكس وذلك ان
بعضاً نظروا الى ان بين المواهب السبع ارباً من جهة العقل وهي الحكمة والعلم
والفهم والمشورة وثلاثاً من جهة القوة الشوقية وهي الشجاعة والبر والخشية فذهبوا
الى ان المواهب كمال للاختيار من حيث هو قوة العقل والفضائل كمال له من
حيث هو قوة الارادة لانهم وجدوا في العقل فضيلتين فقط وهما الايمان والفطنة
وفي القوة الشوقية سائر الفضائل ولكن لو كان تعليلهم هذا صواباً لكانت جميع
الفضائل من جهة القوة الشوقية وجميع المواهب من جهة العقل — ومنهم من نظروا
الى قول غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤٩ « ان موهبة الروح القدس التي تلقي
في العقل الخاضع لها العفة والفطنة والعدالة والشجاعة هي تجعل العقل ممتناً
بالمواهب السبع على كل وسوسة » فذهبوا الى ان الغرض من الفضائل حسن
العمل والغرض من المواهب مقاومة الوسوس غير ان هذا التمييز ايضاً ليس
وافياً لان الفضائل ايضاً تقاوم الوسوس التي تجر الى الخطايا المضادة للفضائل
لان كل شيء يقاوم طبيعاً ضده وهذا ظاهر على وجه الخصوص في المحبة التي
قبل عنها في نش ٢: ٨ « المياه الغزيرة لا تستطيع ان تطفى المحبة » — ومنهم من
نظروا ان الكتاب يورد هذه المواهب على حسب وجودها في المسيح كما يظهر
من اش ف ٣: ١١ و ٣ فذهبوا الى ان الغرض المطلق من الفضائل هو حسن العمل
والغرض من المواهب اتباعنا بها آثار المسيح خصوصاً في ما احتمله لان هذه
المواهب تسطيع على وجه الخصوص في الامة . لكن يظهر ان هذا ايضاً غير
كاف لان الرب نفسه دعانا على وجه الخصوص لنقتني أثره في التواضع والوداعة

كقوله في متى ٢٩: ١١ «تعلموا مني لاني وديع ومتواضع القلب» وفي المحبة
كقوله في يو ١٥: ١٢ «أن يحب بعضكم بعضاً كما انا احببتكم» وهذه الفضائل
قد سطعت بوجه خاص في الام المسيح

ولذلك لا بد لنا في تمييز المراهب عن الفضائل ان نتبع طريقة كلام الكتاب
المقدس الذي لا يوردها لنا باسم المواهب بل باسم الارواح ففي اش ٢: ١١ و ٣
يستقر عليه روح الحكمة والفهم الاية فهذا الكلام يدل صريحاً على ان هذه السبعة
واردة هناك باعتبار حصولها فينا بالهام الهى . والالهام يدل على حركة من
الخارج اذ لا بد من اعتبار ان في الانسان مبدئين محركين احدهما داخل وهو
العقل والثاني خارج وهو الله كما مر في مب ٩ ف ٦٤ وكما قال الفيلسوف
ايضاً في باب السعود . وواضح ان كل ما يتحرك يجب ان يكون معادلاً للمحرك
وكما للمحرك من حيث هو متحرك قائم باستعداداته لان يتحرك كما ينبغي من
محرك فاذا كان المحرك اعلى وجب ان يكون المتحرك معادلاً له باستعداد اكمل
كما يجب ان يكون التلميذ اكمل استعداداً لتلقي العلم الاعلى من المعلم . ومن الواضح
ان الفضائل الانسانية مكحلة للانسان باعتبار ان من شأنه ان يتحرك بالعقل في
ما يفعله داخلاً أو خارجاً فلا بد اذن ان يكون في الانسان كمالات عليها يستعد
بها لان يتحرك من الله وهذه الكمالات يقال لها مواهب لالانها تقاض من الله
فقط بل لان الانسان يستعد بها لان يتحرك بسهولة الارشاد الالهى كقوله في
اش ٥٠: ٥ «الرب قد فتح اذنى فلا اعاجي ولم ارجع الى الوراء» وقال الفيلسوف
ايضاً في باب السعود ان الذين يتحركون بفعل الله لا ينبغي ان يشار عليهم بحسب
العقل البشري بل ان ينقادوا للتحريرك الباطن لانهم يتحركون من مبدأ اعلى
من العقل البشري—وهذا ما قاله بعضهم من ان المواهب يستكمل بها الانسان
لافعال اعلى من افعال الفضائل

إذا اجيب على الاول بان هذه المواهب قد يطلق أحياناً عليها اسم الفضائل بحسب اعتبار الفضيلة العام الا ان لها مع ذلك شيئاً زائداً على اعتبار الفضيلة العام من حيث هي فضائل الهبة مكملة للانسان حيث هو متحرك من الله ولذلك جعل الفيلسوف في الخلقيات ك٧ ب ١ فوق الفضيلة العامة فضيلة حماسية او الهية يقال باعتبارها لبعض الناس رجالاً مهيون

وعلى الثاني بان الرذائل تضاد الفضائل من حيث مضادتها لخير العقل واما من حيث مضادتها للارشاد الالهي فهي مضادة للمواهب . فان شيئاً واحداً بعينه يضاد الله والعقل المنبعث نوره من الله

وعلى الثالث بان ذلك الحد انما يجعل للفضيلة باعتبار معناها العام فلو اردنا ان نحد الفضائل على وجه التخصيص باعتبار مغايرتها للمواهب لقنا ان قوله بها تستقيم السيرة يجب حملها على استقامة السيرة المعتبرة بحسب ترتيب العقل — وكذلك الموهبة باعتبار مغايرتها للفضيلة المفاضة يجوز ان نُحد بانها ما يمنح من الله بالقياس الى تحريكه اي ما يحمل الانسان على حسن اتباع ارشاداته

وعلى الرابع بان الحكمة يقال لها فضيلة عقلية من حيث تصدر عن حكم العقل ويقال ذا موهبة من حيث تفعل بالارشاد الالهي وكذا يقال في ما سواها

الفصل الثاني

في ان المواهب هل هي ضرورية لخلاص الانسان

يُختص إلى الثاني بان يقال : يظهر ان المواهب ليست ضرورية لخلاص الانسان لان الغرض منها اتياء كمال من دون كمال الفضيلة العام . وليس ضرورياً لخلاص الانسان ان يدرك هذا الكمال فوق حال الفضيلة العام لان هذا الكمال لا يتعلق به امر بل مشورة فقط . فاذاً ليست المواهب ضرورية لخلاص الانسان

٢ وايضاً يكتفي لخلاص الانسان ان يحسن تصرفه في الامور الالهية والبشرية وهو بالفضائل اللاهوتية يحسن تصرفه في الامور الالهية وبالفضائل الخلقية يحسن تصرفه في الامور البشرية . فالمواهب اذن ليست ضرورية لخلاص الانسان
٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤٩ « ان الروح القدس يهب الحكمة ضد الحماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد الجهل والبر ضد الفسادة والخشية ضد الكبرياء » والفضائل فيها علاج كاف لا تقاها هذه الرذائل . فاذا ليست المواهب ضرورية لخلاص الانسان

لكن يعارض ذلك ان اعلى المواهب في ما يظهر الحكمة وادونها الخشية . وكلتاها ضرورتان للخلاص فقد قيل عن الحكمة في حك ٢٨:٧ « الله لا يحب احداً الا من يساكن الحكمة » وعن الخشية في سي ٢٨:١ « من ليس فيه خشية لا يمكن ان يبرر » . فاذا كذلك سائر المواهب المتوسطة بينها ضرورية للخلاص والجواب ان يقال ان المواهب كمالات للانسان يتاهب بها لحسن اتباع الارشاد الالهي كما مر في الفصل الآنف فإ لا يكتفي فيه ارشاد العقل بل لابد له من ارشاد الروح القدس يستلزم ضرورة الموهبة . وعقل الانسان يحصل من الله على كمالين احدهما طبيعي وهو ما يحصل له بما للعقل من النور الطبيعي والثاني فائق الطبع وهو ما يحصل له بالفضائل اللاهوتية كما مر في مب ٦٢ ف ١ على انه وان كان هذا الكمال الثاني اعظم من الاول الا ان الانسان يحصل على الاول بطريقة اكمل من طريقة حصوله على الثاني لان الاول يحصل له كملك تام والثاني كملك ناقص اذ انما نحب الله ونعرفه بوجه ناقص . وواضح ان كل ما كان حاصلًا على طبيعة او صورة او قوة بوجه كامل فانه يستطيع ان يفعل بها بنفسه لكن لا يعمزل عن فعل الله الذي يفعل داخلًا في كل طبيعة واردة واماما

كان حاصلًا على طبيعة أو صورة أو قوة بوجه ناقص فهو لا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتحرك من غيره وذلك كالشمس فانها الكونها مضيئة على وجه كامل تستطيع ان تثير بنفسها واما القمر الحاصلة فيه طبيعة الضوء على وجه ناقص فلا يثير ما لم يكن مستنيرًا من سواه وكذا الطبيب الذي يعرف صناعة الطب معرفة كاملة يستطيع ان يفعل بنفسه واما تليذه الذي لا يزال تثقيفه ناقصًا فلا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتثقف منه . فكذا الانسان ايضا فانه باعتبار ما يخضع للعقل الانساني اي بالقياس الى الغاية الطبيعية للانسان يستطيع ان يفعل بحكم العقل ولكنه اذا امدّه الله ايضا فيه بارشاد خاص كان ذلك ناشئًا عن فضل جوده ولذلك ليس كل من كان محرزًا الفضائل الخلقية المكتسبة فهو محرز الفضائل الحماسية او الالهية . واما بالقياس الى الغاية القصوى الفائقة الطبع التي يتحرك اليها العقل باعتبار الهيئة الحاصلة فيه بالفضائل اللاهوتية على نحو ما وعلى وجه ناقص فلا يكفي تحريك العقل ما لم ينضم اليه ارشاد الروح القدس وتحريكه كقوله في روم ٨: ١٤ و ١٧ « الذين ينفعلون بروح الله هم ابناء الله . . . واذا كنا ابناء فنجن وريثة » وقوله في مز ١٤٢: ١٠ « روحك الصالح يهدينني الى ارض الاستقامة » اي لانه لا يستطيع احد ان يبلغ الى وراثة تلك الارض الخاصة بالسعداء ما لم يتحرك ويتأد اليها من الروح القدس ولهذا كان لابد للانسان في ادراك تلك الغاية من موهبة الروح القدس

اذا اجيب على الاول بان المواهب تفوق كمال الفضائل العام لا في جنس الافعال على النحو الذي تفوق به المشورات الاوامر بل في طريقة الفعل من حيث ان الانسان يتحرك من مبدأ اعلى

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية والخلقية لا يستكمل بها الانسان بالقياس الى الغاية القصوى بحيث لا يفتر دائمًا الى ان يتحرك اليها بارشاد اعلى من جهة

الروح القدس لما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بأنه ليست جميع الأشياء معلومة ولا مقدورة للعقل البشري لا
باعتبار استكمال الكمال الطبيعي ولا باعتبار استكمال الفضائل اللاهوتية فهو
إذاً لا يستطيع ان يدفع في جميع الأشياء الحماقة وغيرها مما هو مذكور هناك
واما الله الذي يخضع كل شيء لعلمه وقدرته فانه يقينا بتحركه من كل حماقة
وجهل وبلاهة وقساوة وما شبه ذلك ولهذا يقال ان مواهب الروح القدس
التي تحملنا على حسن اتباع ارشاده تمنح ضد هذه النقائص

الفصل الثالث

في ان مواهب الروح القدس هل هي ملكات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس ليست ملكات
لان الملكة كيفية راسخة في الانسان اذ هي كيفية تسرح حركتها كما في المقولات
ب ٦ ومن الامور الخاصة بالسبح استقرار مواهب الروح القدس فيه كما في
اش ١١ : ٢ و ٣ وقد قيل في يوا : ٣٣ « الذي ترى الروح القدس ينزل
ويستقر عليه هو الذي يعمد » وقد قال غريغوريوس في تفسير هذه الآية في
اديياته ك ٢ ب ٥٦ « الروح القدس يحل في جميع المؤمنين لكنه لما يستقر
دائماً على وجه خاص في الوسيط وحده » فاذا ليست مواهب الروح القدس
ملكات

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان باعتبار انفعاله من روح
الله كما سر في ف ١ و ٢ . والانسان باعتبار انفعاله من روح الله يُعتبر على نحو
ما بمثابة آله بالنسبة اليه تعالى . والاستكمال بالملكة لا يلائم الآلة بل التفاعل
الاصيل . فاذا ليست مواهب الروح القدس ملكات

٣ وايضاً كما ان مواهب الروح القدس تحصل بالالهام الالهي كذلك موهبة

النبوة ايضاً. والنبوة ليست ملكة لان روح النبوة لا يأتي الانبياء دائماً كما قال
غريغوريوس في خطا على حزقيال. فاذا ليست مواهب الروح القدس ايضاً ملكات
لكن يعارض ذلك قول الرب للتلاميذ عن الروح القدس في يو ١٤ : ١٧
« يقيم عندكم ويكون فيكم » والروح القدس لا يكون في الناس بدون مواهب.
فمواهبه اذن تلبث في الناس فهي اذن ليست افعالا او انفعالات فقط بل
ملكات راسخة ايضاً

والجواب ان يقال ان المواهب كمالات للانسان يتأهب بها لحسن اتباع
ارشاد الروح القدس كما مر في ١ ف ١ وواضح مما مر في مب ٥٦ ف ٤ ومب
٥٨ ف ٢ ان القوة الشوقية تستكمل بالفضائل الخلقية باعتبار مشاركتها للعقل
نوعاً من المشاركة اي من حيث انها من شأنها ان تتحرك بأمر العقل. فاذا نسبة
مواهب الروح القدس الى الانسان بالقياس الى الروح القدس كنسبة الفضائل
الخلقية الى القوة الشوقية بالقياس الى العقل. والفضائل الخلقية ملكات تتأهب
بها القوى الشوقية لسهولة اتيادها للعقل فاذا كذلك مواهب الروح القدس
ملكات يستكمل بها الانسان لسهولة اتياده للروح القدس

اذا اجيب على الاول بان غريغوريوس قد حل ذلك الاعتراض بقوله هناك
ان « المواهب التي لا يستطيع ادراك الحياة بدونها يستقر الروح القدس
باعتبارها دائماً في جميع المتخمين واما باعتبار غيرها فلا يستقر دائماً » والمواهب
السبع ضرورية للخلاص كما مر في الفصل الآنف. فاذا باعتبارها يستقر الروح
القدس دائماً في القديسين

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الآلة التي ليس من شأنها ان
تفعل بل ان تفعل فقط وليس الانسان آلة من هذا القبيل بل انه يفعل من
الروح القدس بحيث يفعل ايضاً من حيث انه مختار فهو اذن يفتقر الى الملكة

وعلى الثالث بان النبوة من المواهب التي يجعلها الروح القدس لا التي هي
ضرورية للخلاص فلا مشابهة

الفصل الرابع

في ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع هل هي صواب
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع
ليست صواباً لانه في تلك القسمة يجعل اربع ترجع الى الفضائل العقلية وهي
الحكمة والفهم والعلم والمشورة الراجعة الى الفطنة ولم يجعل فيها شي لا يرجع الى
الصناعة التي هي الفضيلة الخامسة العقلية . وكذا قد جعل فيها شي لا من قبيل
العدالة وهو البر وشي لا من قبيل الشجاعة وهو موهبة الشجاعة ولم يجعل فيها
شي لا من قبيل العفة . فاذا ليست قسمة المواهب وافية
٢ وايضاً ان البر نوع من العدالة . ولم يجعل هناك نوع من الشجاعة بل نفس
الشجاعة فكان الواجب ان لا يجعل هناك البر بل العدالة
٣ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اعظم ما يسوقنا الى الله فاذا لما كانت
المواهب كمالات للانسان من حيث يتحرك من الله كان الواجب في ما يظهر ان
يجعل هناك بعض المواهب الراجعة الى الفضائل اللاهوتية
٤ وايضاً كما ان الله يحب كذلك يحب ويرجى ويلتذ به . والحب والرجاء
واللذة انفعالات قسمة للحشية . فاذا كما تجعل الحشية من المواهب كذلك يجب
ان يجعل منها الثلاثة الأخرى
٥ وايضاً ان الفهم تضاف اليه الحكمة التي تدبره والشجاعة تضاف اليها
المشورة والتقوى يضاف اليها العلم . فاذا كذلك كان يجب ان يضاف الى الحشية
موهبة تدبرها . فاذا ليست قسمة مواهب الروح القدس الى سبع صواباً
لكن يعارض ذلك نص الكتاب في اش ١١ : ٢ و ٣

والجواب ان يقال ان المواهب ملكات مكلمة للانسان ليسهل اتباعه ارشاد الروح القدس كما ان الفضائل الخلقية مكلمة للقوى الشوقية لتنفاد للعقل كما مر في الفصل الآنف. وكما انه من شأن القوى الشوقية ان تتحرك بامر العقل كذلك من شأن جميع القوى الانسانية ان تتحرك بارشاد الله تحركها من قوة أعلى. وكما توجد الفضائل في جميع قوى الانسان التي يمكن ان تكون مبادئ للافعال الانسانية وهي العقل والقوة الشوقية كذلك توجد فيها المواهب ايضا — والعقل نظري وعملي وفي كليهما يُعتبر تصور الحق والتصديق به فتصور الحق يستكمل فيه العقل النظري بالفهم والعمل بالمشورة واستقامة التصديق يستكمل فيها العقل النظري بالحكمة والعمل بالعلم — اما القوة الشوقية ففي ما هو بالقياس الى الغير تستكمل بالبر وفي ما هو بالقياس الى النفس تستكمل بالشجاعة ضد تهيب الاخطار وبالحشية ضد شهوة المستلذات الخارجة عن حد الاعتدال كقوله في ام ٢٧: ١٥ « بحشية الرب يحيد كل انسان عن الشر » وفي مز ١١٨: ١٢٠ « لتنفذ خشيتك جسي فاني خفت من احكامك » وبذلك يتضح ان هذه المواهب تتناول كل ما تتناوله الفضائل العقلية والخلقية

اذا اوجب على الاول بان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في ما يرجع الى صلاح السيرة وهذا لا يتعلق به الصناعة بل انما تتعلق بالمصنوعات الخارجة لانها الدستور السديد للمصنوعات لا للمفعولات كما في الخلقيات ك ٦ ب ٤. وقد يقال مع ذلك انه باعتبار افاضة المواهب تُنسب الصناعة الى الروح القدس الذي هو المحرك بالاصالة لا الى البشر الذين انما هم آلات له اذ يجركون منه. واما العفة فيحاذيها على نحو ما موهبة الحشية لانه كما ان تجنب اللذات القبيحة لاجل خير العقل يرجع الى فضيلة العفة باعتبار حقيقتها الخاصة كذلك تجنب اللذات القبيحة رهبة لله يرجع الى موهبة الحشية

وعلى الثاني بان اسم العدالة موضوع من استقامة العقل ولهذا كان اسم الفضيلة
اليق بها من اسم الموهبة. واما اسم البر فيدل على احترامنا للأب والوطن ولما كان
الله ابا الجميع سميت عبادته ايضاً برّاً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠
ب ١ ومن ثم قد أُصِيبَ بتسمية الموهبة التي بها يحسن الانسان الى الجميع
احتراماً لله برّاً

وعلى الثالث بان نفس الانسان لا تتحرك من الروح القدس ما لم تتصل به
نوعاً من الاتصال كما لا تتحرك الآلة من الصانع الا بالماسة او بنحو آخر من
الاتصال واول ما يتصل به الانسان بالله هو الايمان والرجاء والمحبة فوجب من
ثم ان تكون هذه الفضائل مقدمة على المواهب لكونها بمثابة اصول لها ولذلك
كانت جميع المواهب ترجع الى هذه الفضائل الثلاث كأنها فروع لها
وعلى الرابع بان موضوع الحب والرجاء واللذة هو الخير . والخير الاعظم هو
الله فلذلك استعيرت اسما هذه الانفعالات للفضائل اللاهوتية التي بها تتصل
النفس بالله . واما موضوع الخشية فهو الشر الذي لا يطلق على الله بوجه من
الوجوه فهي اذا لا تدل على الاتصال بالله بل على تجنب بعض الاشياء هيبة له تعالى
ولذلك لم تسم بها فضيلة لاهوتية بل خُصّت بالموهبة التي هي اعلى تجنباً عن
الشرور من الفضيلة الخلقية

وعلى الخامس بان الحكمة تدبر عقل الانسان وميله ولذلك جعل بازاها
باعتبار كونها مدبرة موهبتان فجعل من جهة العقل موهبة الفهم ومن جهة الميل
موهبة الخشية . وحقيقة خشية الله تؤخذ خصوصاً من اعتبار السمو الالهي الذي
تعتبره الحكمة

الفصل الخامس

في ان مواهب الروح القدس هل هي متلازمة

يُنْحَطُّ الى الخامس بان يقال : يظهر ان المواهب ليست متلازمة فقد قال الرسول في ١ كور ٨: ١٢ « يُعْطَى واحدٌ بالروح كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه » والحكمة والعلم يُعْمَلَانِ في عداد مواهب الروح القدس : فإذا مواهب الروح القدس توزع على كثيرين مختلفين وليست متلازمة في واحد بعينه

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الثالث لك ١٤ ب ١ « لا يحصل العلم لمومنين كثيرين وان حصل لهم الايمان » والايمان يصاحبه شيء من المواهب ولوموهبة الخشية . فيظهر اذن ان المواهب ليست متلازمة لاجماله في واحد بعينه
٣ وايضاً قال غريغوريوس في اديباته لك ١ ب ٣٢ « اذا خلت الحكمة عن الفهم كانت ناقصة واذا خلا الفهم عن الحكمة لم يكن فيه فائدة اصلاً . واذا خلت المشورة عن فعل الشجاعة كانت ضعيفة والشجاعة اذا لم تعزز بالمشورة انتقضت كثيراً . واذا خلا العلم عن فائدة البر لم يكن شيئاً واذا خلا البر عن تمييز العلم لم يكن فيه فائدة اصلاً والخشية ايضاً اذا تعرت عن هذه الفضائل لا تستطيع شيئاً من افعال الصلاح » ومن ذلك يظهر انه يجوز الحصول على بعض المواهب دون بعض . فإذا ليست مواهب الروح القدس متلازمة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس قبل كلامه المورد في الموضع المتقدم ذكره « يظهر انه لا بد في ما دبة البنين هذه من اعتبار ان كلامهم كان يأدب للآخرين » وقد اراد ببني ايوب الذين عليهم كلامه مواهب الروح القدس . فإذا مواهب الروح القدس متلازمة بتغذية بعضها بعضاً على وجه التبادل . والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة يسهل التوصل اليها مما تقدم فقد

مرّ في ف ٣ انه كما ان القوى الشوقية تتأهب بالفضائل الخلقية بالقياس الى ارشاد العقل كذلك جميع قوى النفس تتأهب بالمواهب بالقياس الى الروح القدس المحرك . والروح القدس يقيم فينا بالمحبة كقوله في رو ٥: ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا » كما ان عقلنا ايضاً يستكمل بالفطنة . فاذا كما ان الفضائل الخلقية تتلازم في الفطنة كذلك مواهب الروح القدس تتلازم في المحبة اي بحيث ان كل من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع مواهب الروح القدس التي لا يمكن حصول شيء منها بدون المحبة

اذا اجيب على الاول بان الحكمة والعلم يجوز اعتبارهما من حيث هما نعمتان مجانيّتان اي من حيث ان الانسان انما تنزرفيه معرفة الامور الالهية والانسانية ليتيحاً له تثقيف المؤمنين والرد على اعداء الدين وكلام الرسول هناك على الحكمة والعلم انما هو بهذا الاعتبار ولهذا خصصه بذكر كلام الحكمة والعلم . ويجوز اعتبارهما ايضاً من حيث هما من مواهب الروح القدس وبهذا الاعتبار ليست الحكمة والعلم سوى كالميل للعقل الانساني يتأهب بهما لاتباع ارشاد الروح القدس في معرفة الامور الالهية او الانسانية وهكذا يظهر ان هاتين الموهبتين حاصلتان لكل من حصلت له المحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس يتكلم هناك على العلم مفسراً نص الرسول المتقدم ذكره فكلامه اذن على العلم باعتبار كونه نعمة مجانية كما يظهر من قوله بعد ذلك « لان العلم بما يجب ان يؤمن به الانسان فقط لا يدرك الحياة السعيدة التي لا تكون الا سرمدية غير العلم بانه كيف يفيد ذلك الاقنفاء ويدافع عنه تجاه الأئمة غير ويظهر ان الرسول اراد بالعلم هذا الاخير

وعلى الثالث بانه كما ان تلازم امهات الفضائل يثبت من وجه بكون احداها تستكمل على نحو ما بالاخرى كما مرّ في مب ٦٥ ف ١ كذلك غريغوريوس

اراد ان يثبت تلازم المواهب بعدم كمال احداها دون الاخرى ومن ثم قال قبل ذلك «ينتقص جداً كل من الفضائل اذا لم تبرز احداها بالآخرى» فلا يفهم من ذلك اذن جواز انفراد موهبة عن الاخرى بل أن الفهم اذا تعمى عن الحكمة لم يكن موهبة كما ان العفة اذا تعمى عن العدالة لم تكن فضيلة

الفصل السادس

في ان مواهب الروح القدس هل تبقى في الوطن

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس لا تبقى في الوطن فقد قال غريغوريوس في اديياته ك٢ ب ٤٩ «الروح القدس يثقف العقل بالمواهب السبع ضد كل الوسوس» والوطن لن يكون فيه وسوس كقوله في اش ٩: ١١ لا يسيئون ولا يقتلون في كل جبل قدسي «فاذا مواهب الروح القدس لن تكون في الوطن

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس ملكات كما مر في ف ٣. وحيث يتمتع وجود الافعال بالملكات عبث. وافعال بعض المواهب ممتعة في الوطن فقد قال غريغوريوس في اديياته ك١ ب ٣٢ «الفهم يجعل صاحبه ينفذ المسودات بادراكه والمشورة تمنع من التهور والشجاعة تدفع خوف المكاره والبريلاء صميم الفؤاد افعال الرحمة» وهذه تلائم حال الوطن. فاذا لن تكون هذه المواهب في حال المجد

٣ وايضاً بعض المواهب يكمل الانسان في الحياة النظرية كالحكمة والفهم وبعضها يكمله في الحياة العملية كالبر والشجاعة. والحياة العملية تنتهي مع هذه الحياة كما قال غريغوريوس في اديياته ك٦ ب ٣٧. فاذا لن تكون في حال المجد جميع مواهب الروح القدس

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الروح القدس ك١ ب ١٦ «ان مدينة

الله اورشليم السماوية لا تقتسل بجري نهر ارضي فيها بل ان الروح القدس الذي ينبثق من ينبوع الحياة فيروي ظمأنا بجمرة يسيرة يرى فائضاً على تلك الارواح السماوية بسبل الفضائل السبع الروحية»

والجواب ان يقال ان كلامنا على المواهب يجوز ان يكون على نحوين احدهما باعتبار ماهيتها وبهذا الاعتبار ستكون المواهب في الوطن على غابة الكمال كما يتضح من نص امبوسيموس المورد قريباً وتحقيقه ان مواهب الروح القدس يستكمل بها العقل الانساني لاتباع تحريك الروح القدس وهذا يكون على وجه الخصوص في الوطن حين يكون الله كلاً في الكل كما في اكور ١٥: ٢٨ وحين يصير الانسان خاضعاً لله كل الخضوع. والثاني باعتبار الموضوع الذي تدور عليه افعالها وبهذا الاعتبار يكون لفعالها في الحال الحاضرة موضوع لا يكون له في حال المجد وهكذا لن تبقى في الوطن كما مر في امهات الفضائل في مب ٦٧ ف ١٠. اذا اجيب على الاول بان كلام غرينوريوس هناك على المواهب بحسب ملائمتها للحال الحاضرة اذ انا بهذا الاعتبار نتقي بالمواهب وساوس الشرور. واما في حال المجد التي ليس فيها شرور فانا نستكمل بمواهب الروح القدس في الخير

وعلى الثاني بان غرينوريوس أثبت لكل موهبة شيئاً يزول مع الحال الحاضرة وشيئاً يبقى في المستقبل فقد قال في الحكمة انها تنعش العقل برجاء الباقيات وتيقنها « فالرجاء يزول واليقين يبقى » وقال في الفهم انه « بينا ينفذ السموات منعشاً انقلب بنير ظلماته » فالسمع يزول لانه لن يعلم الرجل اخاه كما قال ارميا ٣١: ٣٤ واثارة العقل تبقى. وقال في المشورة انها « تمنع من التهور » وهذا ضروري في الحال الحاضرة ثم قال انها « تملأ النفس عقلاً » وهذا ضروري في المستقبل ايضاً. وقال في الشجاعة انها « لاتهاب المكاره » وهذا ضروري في الحال الحاضرة

ثم قال انها « تقدم طعام الثقة » وهذا يبقى في المستقبل ايضاً . واما العلم فانه اثبت له امرًا واحدًا فقط وهو انه « يقلب صباغ الجهل » وهذا خاص بالحال الحاضرة الا ان قوله بعد ذلك « في بطن العقل » يحمل ان يكون المراد به مجازاً امتلاء المعرفة وهو يصدق على الحال المستقبلية ايضاً . وقال في البرائه د بلاً صميم الفؤاد من افعال الرحمة » وهذا باعتبار لفظه الظاهر خاص بالحال الحاضرة فقط الا ان محبة القريب الباطنة المدلول عليها بالصميم تشمل ايضاً الحال المستقبلية التي لا يصدر فيها البر افعال الرحمة بل عاطفة التهانى . وقال في الخوف انه « يحصل العقل لثلا يستكبر بالامور الحاضرة » وهذا خاص بالحال الحاضرة ثم قال انه « يعزز العقل بنذاء الرجاء في المستقبلات » وهذا خاص ايضاً بالحال الحاضرة من جهة الرجاء ويموزان يتناول الحال المستقبلية ايضاً من جهة التعزيز في الاشياء المرجوة هنا والمدركة هناك

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على المواهب باعتبار موضوعها لان افعال الحياة العملية ان تكون موضوعاً للمواهب بل ان افعال جميع المواهب تدور في الحال المستقبلية على ما يختص بالحياة النظرية التي هي الحياة السعيدة

الفصل السابع

في ان شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما اوردها اشعيا في ف ١١
يتخلى الى السابع بان يقال : يظهر ان شرف المواهب لا يُعتبر بحسب ما
واوردها اشعيا في ف ١١ اذ يظهر ان افضل المواهب اخص ما يطلبه الله من الانسان
واخص ما يطلبه الله من الانسان هو الخشية ففي ت ١٠ : ١٢ « والان
يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك الا ان تخشى الرب الهك » وفي
ملاخي ٦ : ١ « ان كنت انا رباً فاين خشيته » . فيظهر اذن ان الخشية التي
اوردها اشعيا في الآخرة ليست ادنى المواهب بل اعظمها

٢ وايضاً ان البر خير كلي في ما يظهر فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤: ٨ « البر ينفع في كل شيء » والخير الكلي مفضل على الخيرات الجزئية . فيظهر اذن ان البر الذي بذكر قبل الاخير هو افضل المواهب

٣ وايضاً ان العلم يكمل حكم الانسان والمشورة تختص بالبحث . والحكم اعلى من البحث . فالعلم اذن موهبة افضل من المشورة مع ان ذكره ورد بعدها

٤ وايضاً ان الشجاعة الى القوة الشوقية والعلم الى العقل . والعقل اسمى من القوة الشوقية . فاذا العلم ايضاً موهبة اسمى من الشجاعة مع كونها مذكورة قبله . فاذا شرف المواهب لا يعتبر بحسب ترتيب ذكرها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ يظهر لي ان افعال الروح القدس السبعة التي ذكرها اشعييا مناسبة لهذه المراتب والاحكام التي ذكرها متى ٥ : ٣ وما يليه الا ان بين الموضعين اختلافاً في الترتيب لانه هناك (اي في اشعييا) بُدِيَءَ بذكر الأعلى وهذا بُدِيَءَ بذكر الأدنى » والجواب ان يقال ان شرف المواهب يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً اي بالقياس الى الافعال الخاصة باعتبار صدورها عن مبادئها ومن وجه اي بالقياس الى الموضوع فاذا اعتبرنا النحوى الاول كان حكم المقايسة فيها حكماً في الفضائل لان المواهب تكمل الانسان لجميع افعال القوى النفسية التي تكمله لما الفضائل كما مر في ف ٤ وعلى هذا فكما ان الفضائل العقلية تفضل الفضائل الخلقية والفضائل العقلية النظرية تفضل الفضائل العقلية العملية كما تفضل الحكمة والفهم والعلم الفطنة والصناعة لكن بحيث تفضل الحكمة والفهم والعلم كما تفضل الفطنة والحذق اصالة الرأي كذلك الحكمة والفهم والعلم والمشورة في المواهب تفضل البر والشجاعة والحشية وهذه يفضل البر منها الشجاعة والشجاعة الحشية كما تفضل المدالة الشجاعة والشجاعة العفة . واما باعتبار الموضوع فالشجاعة

والمشورة تفضلان العلم والبراي لان محل الشجاعة والمشورة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة - وعلى هذا فشرّف المواهب على حسب ترتيبها بالذكر لكن ذلك يعتبر في بعضها بالاطلاق كما تفضل الحكمة والفهم سائر المواهب وفي بعضها من وجه باعتبار رتبة الموضوع كما تفضل المشورة والشجاعة العلم والبر

إذا اجيب على الاول بان الخشية انما هي اخص ما يُطلب لكونها بدء كمال المواهب فان رأس الحكمة مخافة الرب كما في مز ١١٠: ١٠ لا تكونها اشرف من سائر المواهب لان اجتناب الشر الذي يتم بالخشية كما في ام ١٦: ٦ مقدم في ترتيب الكون على فعل الخير الذي يتم بالمواهب الآخر

وعلى الثاني بان البر لم يقايس في كلام الرسول بجميع مواهب الله بل بالرياسة الجسدية التي قال الرسول عنها قبل ذلك انها تنفع قليلاً

وعلى الثالث بانه وان كان العلم يفضل المشورة باعتبار الحكم الا ان المشورة تفضله باعتبار الموضوع اذ لا محل لها الا في الامور الشاقة كما في الخلقيات ك ٣٣ ب ٣ واما حكم العلم فله محل في جميع الاشياء

وعلى الرابع بان المواهب المدبرة التي ترجع الى العقل هي اشرف من المواهب المنفذة اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال من حيث صدورها عن القوى لان العقل يفضل الشوق كما يفضل واضع القانون الموضوع له القانون . واما باعتبار الموضوع فالمشورة تُقرن بالشجاعة والعلم يقرن بالبر كما يقرن المدبر بالمنفذ اي لان محل المشورة والشجاعة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة ايضاً ولهذا ذكرت المشورة والشجاعة قبل العلم والبر باعتبار الموضوع

الفصل الثامن

في ان الفضائل هل هي افضل من المواهب

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان الفضائل افضل من المواهب فقد قال
اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٨ في كلامه على المحبة « ليس شيء اسمي من
موهبة الله هذه فهي وحدها الفارقة بين ابناء الملك الابدي وابناء الهلاك
الابدي نعم ان هناك مواهب اخرى تمنح بالروح القدس ولكنكم لا تفيد شيئاً
بدون المحبة » والمحبة فضيلة . فالفضيلة اذن افضل من مواهب الروح القدس
٢ وايضاً ما كان متقدماً بالطبع يظهر انه افضل . والفضائل متقدمة على
مواهب الروح القدس فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤٩ « ان موهبة
الروح القدس تلقي في العقل الخاضع لها العدالة والفضيلة والشجاعة والعفة قبل سواها
ثم تعدله بعد ذلك بالفضائل السبع (اي بالمواهب السبع) فتأتي فيه الحكمة ضد
الحماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد
الجبل والبر ضد الصلابة والخشية ضد الكبرياء » فالفضائل اذن افضل
من المواهب

٣ وايضاً لا يستطيع احد ان يسيء استعمال الفضائل كما قال اوغسطينوس
في الاختيار ك ٢ ب ١٨ و ١٩ واما المواهب فيمكن لبعض الناس ان يسيء
استعمالها فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ ب ٣٥ « تقدم ضحية صلاتنا
حتى لا ترفعنا الحكمة ولا يضلنا الفهم في جريه الدقيق ولا تشوشنا المشورة
بتوفرها ولا تهورنا الشجاعة بما تولينا من الثقة ولا ينفخنا العلم بالمعرفة العارية
عن المحبة ولا يجذبنا البريميل الخارج عن جادة الاستقامة ولا تلقينا الخشية
بافراطها في لجة اليأس » فالفضائل اذن اشرف من مواهب الروح القدس .
لكن يعارض ذلك ان المواهب تُعطى نعمة للفضائل ضد النقائص كما يظهر

من النص المورد في الاعتراض الثاني وهكذا يظهر انها تكمل ما لا تستطيع الفضائل
تكميله . فالمواهب اذن افضل من الفضائل

والجواب ان يقال ان الفضائل ثلاثة اجناس فضائل لاهوتية وفضائل عقلية
وفضائل خلقية كما يظهر مما مر في مب ٥٨ ف ٣ ومب ٦٢ ف ١ فالفضائل اللاهوتية
هي التي بها يتصل العقل الانساني بالله والفضائل العقلية هي التي بها يستكمل العقل
في نفسه والفضائل الخلقية هي التي بها تستكمل القوى الشوقية فتتقاد للعقل . واما
مواهب الروح القدس فهي التي بها تتأهب جميع قوى النفس للفضوع للتحريك
الالهي . فيظهر اذن من ذلك ان نسبة المواهب الى الفضائل اللاهوتية التي بها
يتصل الانسان بالروح القدس المحرك نسبة الفضائل الخلقية الى الفضائل العقلية
التي بها يستكمل العقل الذي هو محرك الفضائل الخلقية . فاذا كما ان الفضائل
العقلية تفضل الفضائل الخلقية وتدبرها كذلك الفضائل اللاهوتية تفضل مواهب
الروح القدس وتدبرها ومن ثم قال غريغوريوس في ادياته ك ١ ب ٢٧ « ليس
يبلغ البنون السبعة (اي المواهب السبع) الى كمال العشرة ما لم يفعل كل ما
يفعلونه بالايمان والرجاء والمحبة » . واما اذا قايسنا المواهب بالفضائل الأخرى
العقلية او الخلقية فالمواهب افضل من الفضائل لان المواهب تكمل قوى النفس
بالنسبة الى الروح القدس المحرك والفضائل تكمل اما العقل نفسه او القوى الأخرى
بالنسبة الى العقل . وواضح ان المحرك الاعلى يجب ان يستدله التحرك بكال اعظم
فالمواهب اذن اكمل من الفضائل

• اذا اجيب على الاول بان المحبة فضيلة لاهوتية ونحن نعلم انها افضل
من المواهب

وعلى الثاني بان شيئاً يتقدم على غيره على نحوين احدهما في رتبة الكمال
والثرف كما ان محبة الله متقدمة على محبة القريب والمواهب بهذا الاعتبار

منقدمة على الفضائل العقلية والخلقية ومتأخرة عن الفضائل اللاهوتية . والثاني في رتبة الكون او الاستعداد كما ان محبة القريب منقدمة على محبة الله باعتبار الفعل وبهذا الاعتبار كانت الفضائل الخلقية والعقلية منقدمة على المواهب لان الانسان متى صلحت حاله بالنسبة الى عقله استعد بذلك لصلاح حاله بالنسبة الى الله.

وعلى الثالث بان الحكمة والفهم ونحوهما هي فضائل الروح القدس باعتبار تخلقها بالمحبة التي لا تفعل عبثاً كما في ١ كور ١٣ : ٤ ولهذا كان لا يبيء احد استعمال الحكمة والفهم ونحوهما من حيث هي مواهب الروح القدس الا ان احداها تستعين بالأخرى في عدم فقدان كمال المحبة وهذا ما اراده غريغوريوس



المبحث التاسع والستون

في السعادات - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في السمادات والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان السعادات هل هي ممايزة للمواهب والفضائل - ٢ في ثواب السعادات هل هو خاص بهذه الحيوة - ٣ في عدد السمادات - ٤ في مناسبة ما يتجمل لنا من الثواب

الفصل الأول

في ان السعادات هل هي ممايزة للفضائل والمواهب

يُنحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان السعادات ليست ممايزة للفضائل والمواهب فان اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ١ ب ٤ يسند السعادات المذكورة في متى ٥ الى مواهب الروح القدس وامبروسيوس في تفسيره لوقا ١٢ يردّها الى امهات الفضائل . فالسعادات اذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب ٢ وايضاً ليس للارادة الانسانية سوى دستورين وهما العقل والشرعية الازلية كما اسلفنا في مب ١٩ ف ٣ ومب ٢١ ف ١ والفضائل تكمل الانسان بالنسبة

الى العقل والمواهب تكمله بالنسبة الى شريعة الروح القدس الازلية كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ١ و ٣ وما يلها . فاذا ليس يمكن ان يكون هناك شيء يعود الى استقامة الارادة الانسانية سوى الفضائل والمواهب . فالسعادات اذن ليست ممايزة لها

٣ وايضاً قد جعل في جملة السعادات الوداعة والعدالة والرحمة وهذه يقال لها فضائل . فالسعادات اذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب

لكن يعارض ذلك انه قد جعل في جملة السعادات اشياء ليست فضائل ولا مواهب كال فقر والكآبة والسلام . فالسعادات اذن ممايزة للفضائل والمواهب

والجواب ان يقال ان السعادة هي الغاية القصوى للحياة الانسانية كما مر في مب ٢ ف ٢ ومب ٣ ف ١ ويقال لواحد انه ادرك الغاية بسبب رجاء ادراكه لها ولهذا قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ١ ب ٩ « ان الاحداث يقال لهم سعداء بسبب الرجاء » وقال الرسول في رو ٨: ٢٤ « بالرجاء خلصنا » ورجاء ادراك الغاية ينشأ من طريق ان الانسان يتحرك الى الغاية ويقترّب منها على الوجه الملائم وهذا انما يتم بفعل ما و غاية السعادة انما يتحرك اليها الانسان ويقترّب منها بافعال الفضائل وخصوصاً بافعال المواهب اذا كان كلامنا على السعادة الابدية التي لا يكفي لها العقل بل يسوق اليها الروح القدس الذي نستكمل بالمواهب للانقياد له واتباعه ولهذا كانت السعادات ممايزة للفضائل والمواهب لا باعتبار كونها ملكات مغايرة لها بل كما تمايز الافعال الملكات

اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس وامبروسيوس يسندان السعادات الى المواهب والفضائل كما تُسند الافعال الى الملكات . والمواهب اسمى من امهات الفضائل كما مر في البحث الآنف ف ٨ ولهذا فامبروسيوس في تفسيره السعادات التي وعد بها الجموع اسندها الى امهات الفضائل واغسطينوس في تفسيره السعادات

التي وُعد بها في الجبل التلاميذ الذين هم أكمل أسندها الى مواهب لروح القدس وعلى الثاني بان قضية هذا الاعتراض انه لا يوجد من دون الفضائل والمواهب ملكات اخرى مقومة للسيرة الانسانية

وعلى الثالث بان المراد بالوداعة هناك فعل الحلم وكذا يقال في العدالة والرحمة على ان هذه ولو كانت فيما يظهر فضائل لكنها تسند الى المواهب لان المواهب ايضا تكمل الانسان في كل ما تكمله فيه الفضائل كما مر في البحث الآنف ٢

الفصل الثاني

في ان الثواب الذي يُجملُّ لتساعات هل هو خاص بهذه الحياة يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الثواب الذي يُجملُّ للساعات ليس خاصاً بهذه الحياة لانه يقال لبعض الناس سعداء بسبب رجاء الثواب كما تقدم في الفصل الآنف . وموضوع الرجاء هو السعادة المستقبلية . فتوابها ذات خاص بالحياة المستقبلية

٢ وايضاً في لوقا ٢٥ : ٦ تذكر بعض العقابات على سبيل المقابلة للسعادة حيث قيل « الويل لكم ايها المشبعون فانكم ستجوعون الويل لكم ايها الضاحكون الان فانكم ستبكون وتبكون » وهذه العقابات لا تراء في هذه الحياة ذكراً ما يعدو الناس العقاب في هذه الحياة كقوله في ايوب ٢١ : ١٣ « يقطعون ايامهم في المرغد » فاذا كذلك ثواب الساعات غير مختص بهذه الحياة

٣ وايضاً ان ملكوت السموات الذي يُجملُّ ثواباً للفقير سعادة . كما وية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١٩ . والشعب التام لا يكون الا في الحياة المستقبلية كقوله في مز ١٥ : ١٦ « ساشع عند ما يتجلى مجدك » وايضاً فعناية الله واصلان البنوة الالهية من شأن الحياة المستقبلية كقوله في ايو ٣ : ٢ « نحن الان ابناء الله ولم يتبين بعد ماذا سنكون غير اننا نعلم انه اذا ظهر نكون نحن امثاله لانا

منعائنه كما هو « فاذًا تلك الثوابات خاصة بالحياة المستقبلية
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ابيه «ان
هذه الامور يمكن ان تتم في هذه الحياة كما نعتقد انها تمت في الرسل لان تلك
الاستحالة الكلية الى صورة ملكية الموعودة بعد هذه الحياة لا يمكن التعبير
عنها بالكلام »

والجواب ان يقال ان شرح الكتاب المقدس اختلفوا في الكلام على هذه
الانواع من الثواب فمنهم من خصها كلها بالسعادة المستقبلية كما مبروسيوس في
تفسير لوقا ١٥ واوغسطينوس خصها بالحياة الحاضرة وفم الذهب في خط ١٥ في
متى خص بعضها بالحياة المستقبلية وبعضها بالحياة الحاضرة . وبيان ذلك يجب
ان يُعتبر ان رجاء السعادة المستقبلية يمكن ان يحصل عندنا لامرين اولاً بسبب
الاستعداد او التاهب للسعادة المستقبلية وهذا يحصل بطريق الاستحقاق وثانياً
بابتدائها في الرجال القديسين في هذه الحياة ايضاً على وجه غير كامل فان
رجاء اثمار الشجرة عند ما تكتسي اوراقها الخضراء يحصل على خلاف ما يحصل
عند ما تأخذ اوائل الاثمار بالظهور . فاذًا ما يذكر في السعادات بمنزلة استحقاق
فهو استعداد او تاهب للسعادة الكاملة او المبتدئة وما يجعل فيها بمنزلة ثواب
يجوز ان يكون اما نفس السعادة الكاملة فيكون خاصاً بالحياة المستقبلية
واما ابتداء السعادة كما في الرجال الكاملين فيكون خاصاً بالحياة الحاضرة لان
من ياخذ بالتقدم في افعال الفضائل والمواهب يمكن ان يرجح منه البلوغ الى
كمال الطريق او كمال الوطن

اذًا اجيب على الاول بان الرجاء يتعاق بالسعادة المستقبلية على انها الغاية
القصوى ويجوز ايضاً ان يتعلق بنصرة النعمة على انها مؤدية الى الغاية كقوله في
مز ٢٧ : ٢٧ « في الله جعل قلبي رجاءهُ فنصيرت »

وعلى الثاني بان الاشرار وان لم ينلهم احياناً في هذه الحياة عقوبات زمنية الا انه ينلهم عقوبات روحية ومن ثم قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ « امرت ايها الرب وهو الحق ان تكون النفس المعتسفة جادة الترتيب عقاباً لذاتها » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٤ عن الاشرار « يتولى أنفسهم التنازع فهذا الجزء يجذبها الى هنا وذاك يجذبها الى هناك » الى ان قال في النهاية « اذا كانت حال الاشرار على هذا القدر من الشقاء وجب الهرب من انشربغاية الجهد » وبمعكس ذلك الاخبار فانهم وان لم يفوزوا احياناً في هذه الحياة بالثواب الجسماني فلا يفوتهم اصلاً اشواب الروحاني حتى في هذه الحياة كقوله في متى ١٩ : ٢٩ وفي مرقس ١٠ : ٣٠ « تأخذون مئة ضعف في هذا الدهر ايضاً »

وعلى الثالث بان تلك الانواع من الثواب نتم في الحياة المستقبلية على وجه التكمال ولكنها تبدى على نحو ما في هذه الحياة ايضاً . اذ يجوز ان يكون المراد بملكوت السماوات ابتداء الحكمة الكاملة من حيث ان الروح يتبدى . ان يملك فيهم كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . وامتلاك الارض ايضاً عبارة عن صلاح عاطفة النفس المطمئنة بشوقها في ثبات الميراث الدائم المعبر عنه بالارض . واما تنزيههم في هذه الحياة فبمشاركتهم في الروح القدس الذي يقال له بارقليط اي المعزي . ثم هم يشبعون في هذه الحياة من ذلك الطعام الذي قال عنه الرب في يو ٤ : ٣٤ « طعامي ان اعمل مشيئة ابي » ثم ان الناس تنالهم في هذه الحياة رحمة الله . وفي هذه الحياة ايضاً يمكن معاينة الله على نحو ما بالعين المجلوة بموهبة الفهم . وكذا الذين يسكنون في هذه الحياة حركاتهم ويقتربون من شبه الله يقال لهم ابناء الله — غير ان هذه الاشياء ستكون في الوطن على وجه اكمل

الفصل الثالث

في ان ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيح

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ما ورد من عدد السعادات غير صحيح لان السعادات تُسند الى المواهب كما مرّ في ف ١ . وبعض المواهب يرجع الى الحياة النظرية وهو الحكمة وانهم وليس يُجمل شي من السعادات في فعل النظر بل يُجمل كلها فيما يرجع الى الحياة العملية . فاذا ليس عدد السعادات وافياً ٢ وايضاً ان الحياة العملية ليس يرجع اليها المواهب المنفذة فقط بل بعض المواهب المدبرة ايضاً كالعلم والمشورة . ولم يُجمل بين السعادات ما يظهر انه يرجع قصداً الى فعل العلم او المشورة . فاذا ليس عدد السعادات وافياً ٣ وايضاً ان الحشية جعلت من بين المواهب المنفذة في الحياة العاملة مختصة بالفقر والبر يظهر انه مختص بسعادة الرحمة . ولم يُجمل شي مختصاً قصداً بالشجاعة فاذا ليس عدد السعادات وافياً

٤ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس ذكر سعادات اخرى كثيرة ففي ايوب ١٢: ٥ « طوبى للانسان ان الذي يروا اخذه الرب » وفي مز ١٠١: « طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة المنافقين » وفي ام ١٣: ٣ « طوبى للرجل الذي وجد الحكمة » فاذا ليس عدد السعادات وافياً

لكن يعارض ذلك ان عددها فوق الحاجة فان مواهب الروح القدس سبع وقد جعلت السعادات ثمانية

٢ وايضاً ان لوفا جعل السعادات اربعاً فقط فاذا جعل متى لها سبعة او ثمانية فوق الحاجة

والجواب ان يقال ان عدد هذه السعادات في غاية الصواب وليان ذلك يجب ان يُعلم ان بعضاً جعلوا السعادات ثلاثاً فمنهم من جعل السعادة في الحياة

الشهوانية ومنهم من جعلها في الحياة العملية ومنهم من جعلها في الحياة النظرية .
ولهذه السعادات الثلاث نسبة مختلفة الى السعادة المستقبلية التي يرجئها يقال
لها هنا سعداء فان السعادة الشهوانية لكونها كاذبة ومنافية للعقل فهي مانعٌ يحول
دور السعادة المستقبلية وسعادة الحياة العملية مؤهبةٌ للسعادة المستقبلية والسعادة
النظرية اذا كانت كاملة فهي عين السعادة المستقبلية بالذات واذا كانت ناقصة
فهي ابتداء لها . ولذلك اثبت الرب اولاً بعض السعادات التي كأنها مزيلة
للمانع الذي من جهة السعادة الشهوانية فان احياة الشهوانية فتنةٌ بامرین احدهما
وفرة الخيرات الخارجية من الثروة او الجاه وهذه يرغب عنها الانسان بالفضيلة
بحيث يستعملها على وجه معتدل وبالموهبة على وجه اسمي ي بحيث يحقرها
بالكلية . ولذلك أثبت السعادة الأولى بقوله « طوبى للمساكين بالروح » وهذا
يحمل ان يكون المراد به احتقار الغنى او احتقار الجاه مما يتم بالتواضع . والثاني
اتباع انفعالات الغضبية او الشهوانية فاتباع انفعالات الغضبية يجنبه الانسان
بالفضيلة بحيث لا يفرط فيه بل يتبع فيه قاعدة العقل وبالموهبة على وجه اسمي اي بحيث
يتعزى منها بالكلية بحسب الارادة الالهية ولذلك أثبت السعادة الثانية بقوله
« طوبى للودعاء » . واتباع انفعالات الشهوانية يجنبه الانسان بالفضيلة باستعماله هذه
الانفعالات على وجه الاعتدال وبالموهبة باطراحه اياها بالكلية اذا مست الحاجة الى
ذلك بل بالكامل الاختياري اذا اقتضت الحال ولذلك اثبت السعادة الثالثة بقوله
« طوبى للعرزان » . واما الحياة العملية فقائمة على الخصوص في ما نبذله للقريب
اما على سبيل قضاء الواجب او على سبيل الاصطناع فالاول توهبنا له الفضيلة
حتى لانأني بذل ما يجب للقريب وهذا يرجع الى العدالة واما الموهبة فانها
تبعثنا عليه مع رغبة اشد بحيث نقضي افعال العدالة بشوق حار كما ان الجائع
والمعطش يتوق الى الطعام او الشراب بشوق حار ولذلك أثبت السعادة

الرابعة بقوله « طوبى للبياع والعطاش الى البر » واما التبرع بالعطاء فالفضيلة تولينا فيه الكمال حتى نبذل عطاءنا لمن يقضي العقل بوجوب بذله له كمن ينتسب الينا بصداقة او بامرٍ آخر وهذا يرجع الى فضيلة السخاء . واما الموهبة فتلاحظ الحاجة فقط لوجه الله في من تصطنعهم . وعلى ذلك قوله في لوقا ١٢: ١٣ « اذا صنعت غدا او عشاء فلا تدع اجداءك واخوانك لكن ادع المساكين والجذع » الآية وهذه هي الرحمة بعينها ولهذا اثبتت السعادة الخامسة بقوله « طوبى للرحماء » واما ما يرجع الى الحياة النظرية فهو اما السعادة الغائية او ابتداء لها ولذلك لم يُجمل في السعادات بمثابة استحقاق بل بمثابة ثواب . وانما يُجمل بمثابة استحقاق آثار الحياة العملية التي يتاهب بها الانسان للحياة النظرية . واثار الحياة العملية باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان في نفسه هونقاوة القلب اي ان لا يكون عقل الانسان مقيداً بالانفعالات ولذلك اثبتت السعادة السادسة بقوله « طوبى للانقياء القلوب » واما باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان بالقياس الى القريب فاثار الحياة العملية هو السلام كقوله في اش ١٢: ٣٢ « عمل العدل السلام » ولذلك اثبتت السعادة السابعة بقوله « طوبى لفاعلي السلام »

اذا اوجب على الاول بان افعال المواهب المختصة بالحياة العملية تبدو في الاستحقاق واما افعال المواهب المختصة بالحياة النظرية فتبدو في الثواب لما تقدم في جرم الفصل فان رؤية الله تحاذي موهبة الفهم والتشبه بالله بنوع من التبني يرجع الى موهبة الحكمة

وعلى الثاني بان ما يختص بالحياة العملية لا تلتبس فيه المعرفة لذاتها بل لاجل العمل كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ١١ ولذلك لما كانت السعادة تتضمن معنى الغاية والمتنهي لم تُجمل في جملة السعادات افعال المواهب المدبرة

في الحياة العملية اي الافعال الصادرة عن هذه المواهب مباشرة كالاشارة التي هي فعل المشورة والحكم الذي هو فعل العلم ولكن يُسند اليها بالآخرى الافعال العملية التي تتعلق بها تديرها كما يُسند البكاء الى العلم والرحمة الى المشورة وعلى الثالث بان اسناد السعادات الى المواهب يجوز ان يُعتبر فيه امران احدهما مناسبة الموضوع وبهذا الاعتبار يجوز اسناد السعادات الخمس الاولى كلها الى العلم والمشورة باعتبار كونهما مدبرين ولكنها تتوزع بين المواهب المنفذة فيجعل الجوع والعطش اللذان الى البر والرحمة ايضاً الى موهبة البر التي تكمل الانسان في ما هو بالقياس الى الغير وتُجمل الوداعة الى الشجاعة فقد قال امبروسيوس في تفسير لوقا ٥ « من شأن الشجاعة قهر الغضب وكظم الغيظ » لان الشجاعة تتعلق بانفعالات الغضبية . وتجعل الفقر والبكاء الى موهبة الخشية التي بها يتقافى الانسان عن الشهوات وملاذ العالم . والثاني اسباب السعادات وبهذا الاعتبار يختلف اسنادها الى المواهب باعتبار بعض هذه الاسباب فان الوداعة يبعث عليها خصوصاً احترام الله الذي يرجع الى البر والبكاء يبعث عليه خصوصاً العلم الذي به يعرف الانسان قائصه ونقص الامور العالمية كقوله في جا ١٨:١ « من ازداد علماً فقد ازداد الماء » والجوع الى اعمال البر يبعث عليه خصوصاً شجاعة القلب والرحمة يبعث عليها خصوصاً مشورة الله كقوله في دا ٢٤:٤ « لتحسن مشورتى لدى الملك واقتد خطاياك بالصدقات وآثامك بالرحمة للبائسين » وعلى هذه الطريقة من اسناد السعادات الى المواهب قد مشى اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ١٢:٤

وعلى الرابع بان جميع ما ورد في الكتاب المقدس من السعادات يجب رده الى هذه اما باعتبار الاستحقاق او باعتبار الثواب اذ لا بد ان ترجع كلها على محور ما اما الى الحياة العملية او الى الحياة النظرية فقوله « طوبى للرجل الذي يؤاخذ

الرب « يرجع الى سعادة البكاء وقوله « طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة
المتأقين » يرجع الى نقاة القلب وقوله « طوبى للرجل الذي وجد الحكمة »
يرجع الى ثواب السعادة السابعة . وقس على ذلك سائر ما يمكن ابراده
وعلى الخامس بان السعادة الثامنة انما هي تقرير وايضاح لجميع السعادات
المقدمة لان تمكن الانسان في مسكة الروح والوداعة وسائر ما يليها يجعله ان
لا يعدل عن هذه الخيرات بسبب اضطهاد ما ومن ثمه فالسعادة الثامنة ترجع
على نحو ما الى السعادات السبع السابقة

وعلى السادس بان لوقا ذكر ان كلام الرب كان موجهاً الى الجوع ولذلك
اورد السعادات على حسب ما يلائم قابلية الجوع الذين لم يعرفوا الا السعادة
الشموانية والزمنية والارضية فاراد الرب بذكر السعادات الاربع ان ينفي
الامور الاربعة التي يظهر انها راجعة الى السعادة المتقدم ذكرها واولها وفرة
الخيرات الخارجية فنفاه بقوله « طوبى لكم ايها المساكين » والثاني ما يستلذه
الانسان من جهة البدن من طعام والشراب ونحو ذلك فنفاه بقوله ثانياً « طوبى
لكم ايها الجياع » والثالث ما يستلذه الانسان من جهة فرج القلب فنفاه بقوله
ثالثاً « طوبى لكم ايها الباكون الآن » والرابع رضى الناس الظاهر فنفاه بقوله
رابعاً « طوبى لكم اذا ابغضكم الناس » وقد قال امبروسيوس في الموضع المتقدم
ذكره « الفقير يرجع الى العفة التي لا تطلب اللذات المحرمة . والجوع يرجع الى
العدالة لان من يجوع يشفق ومتى اشفق يسخو . والبكاء يرجع الى الفطنة التي من
رأى انها ان تبكي على الامور الزائلة . وتحمل بعض الناس يرجع الى الشجاعة »

الفصل الرابع

في ان ما ذكر من انواع الثواب هل هو مناسب

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما ذكر من انواع الثواب غير مناسب

لأن ملكوت السماوات الذي هو الحياة الخالدة يشتمل على جميع الخيرات .
فإذا متى حصل ملكوت السموات فلا يجب اثبات ثواب آخر
٢ وايضاً ان ملكوت السماوات يجعل ثواباً في السعادة الأولى والثامنة فإذا
كذلك كان يجب جعله في جميع السعادات
٣ وايضاً ان السعادات المذكورة بطريقة الارتقاء كما قال اوغسطينوس في
كلام الرب في الجبل ١٦ ب ٤ وانواع الثواب يظهر انها مذكورة بطريقة
الانحطاط لان امتلاك الارض ادنى من ملكوت السموات . فإذا ليست انواع
الثواب مذكورة على وجه مناسب

لكن يعارض ذلك نفس كلام الرب الذي وعد بهذه الانواع من الثواب
والجواب ان يقال اذا اعتبرت اقسام السعادات الثلاثة المذكورة في الفصل
الآف علم ان هذه الانواع من الثواب مذكورة بغاية المناسبة فالسعادات
الثلاث الأولى يراد بها صرف الانسان عما تقوم به السعادة الشهوانية التي يتوق
اليها الانسان ملتصقاً ما يشتهي بالطبع لحيث يجب انتمسه اي في الله بل في
الاشياء الزمانية والفاقية ولذلك جعل ثواب هذه السعادات باعتبار ما يلتمسه
بعض الناس في السعادة الارضية فان الناس يلتمسون في الاشياء الخارجة اي
في الفنى والجاه ترفعاً وسعةً وكلاهما يحصل في ملكوت السماوات الذي به يدرك
الانسان في الله رفعة الشأن ووفرة الخيرات ومن ثم وعد الرب المساكين بالروح
ملكوت السماوات — واهل الشراسة والغضب من الناس يلتمسون بالخصومات
والحروب الأمن لانفسهم بقتل اعدائهم ولذلك وعد الرب الودعاء امتلاك
ارض الاحياء مع الامن والطمانينة واراد بذلك ثبات الخيرات الخالدة — والناس
يلتمسون في الشهوات وملذذ الدنيا الحصول على التعزية ضد مشاق الحياة
الحاضرة ولذلك وعد الرب الحزان التعزية — واما السعادتان الاخرتان فمرجعهما

الى افعال السعادة العميلة وهي افعال الفضائل التي بها يتوجه الانسان نحو
القريب وهذه الافعال لا يقبل عليها بعض الناس لحبهم المفرط لخير انفسهم
ولذلك جعل الرب لهاتين السعادتين ذلك الثواب الذي لاجله يعرض الناس
عن تلك الافعال فان بعض الناس يعرضون عن افعال العدالة فلا يوفون بها
يجب للغير بل بالاحرى يسلبون ما للغير حتى يمتثلوا من الخيرات الزمنية ولذلك
وعد الرب الجياع الى البر والعدل الشبع . وبعضهم ايضاً يعرضون عن افعال
الرحمة لئلا يتدخلوا في بلايا الغير ولهذا وعد الرب الرحاء الرحمة التي بها ينجون
من كل بلية — واما السعادتان الاخيرتان فمرجعها الى السعادة النظرية ولذلك
جعل ثوابها بحسب ملاءمة ما يُعمل في الاستحقاق من الاستعداد فان تقاوة العين
تؤهب لجلاء الابصار . ولذلك وعد الاتقياء القلوب الرؤية الالهية . واتقاه
الانسان السلام في نفسه او بين آخرين يؤذن بكونه مقتدياً بالله الذي هو اله
الاتحاد والسلام ولذلك جعل ثوابه مجد البنوة الالهية القائمة بالاتصال التام بالله
بالحكمة المكتلة

اذا اجيب على الاول بان جميع هذه الانواع من الثواب واحد في الحقيقة
وهي السعادة الخالدة التي لا يدركها العقل الانساني كما قال فم الذهب في خط
١٥ على متى ولذلك وجب ان توصف لنا بصورة خيرات مختلفة معلومة لدينا
مع رعاية المناسبة للاستحقاقات التي يثاب عليها

وعلى الثاني بانه لما كانت السعادة الثامنة تقريراً لجميع السعادات وجب ان
يُخص بها ما لجميعها من انواع الثواب ولذلك عاد الرب في ذكرها الى الاول
حتى يعلم بالتالي ان جميع انواع الثواب ترجع اليها — او يقال ان المساكين
بالروح وعِدوا ملكوت السماوات باعتبار مجد النفس واما المضطهدون في الجسد
فوعِدوا ذلك باعتبار مجد الجسد على ما قال امبروسيوس في تفسير لوقا ٥

وعلى الثالث بان انواع الثواب ايضاً تتفاضل بينها على وجه التبادل لان امتلاك ارض ملكوت السماوات اعظم من مطلق الحصول عليها فكم من امور نحصل عليها ولا نمتلكها على وجه ثابت وبطأ نبتة نفس . والتعزية ايضاً في ملكوت السماوات اعظم من الحصول عليه ومن امتلاكه فكم من امور يقارن امتلاكها لها الالم . والشبع ايضاً افضل من مطلق التعزية لانه يتضمن وفرة التعزية . والرحمة ايضاً افضل من الشبع لان الانسان يحصل له بها اكثر مما استحق او مما اشتى . وافضل من ذلك ايضاً رؤية الله كفضلية من ليس يأكل فقط في بلاط الملك بل يرى وجه الملك ايضاً وانما ينال اعلى مقام في بيت الملك ابنه



البحثُ المتعمقُ سبعين

في ثمار الروح القدس — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الثمار والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان ثمار الروح القدس هل هي افعال — ٢ هل هي مغايرة للسعادات — ٣ في عددها — ٤ في مقابلتها لاعمال الجسد

الفصلُ الأولُ

في ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية ه هل هي افعال

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية ه ليست افعالاً لان ما له ثمرة اخرى لا يجب ان يقال له ثمرة للزوم النسائل . ولافعالنا ثمرة ففي حاك ١٥: ٣ « ان ثمرة الاتعاب الصالحة مجيدة » وفي يو ٣٦: ٤ « الذي يحصد ياخذ الاجرة ويجمع ثمراً للحياة الابدية » فافعالنا اذن لا يقال لها ثمار

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ « نتنعم بالمبارك

التي تلتذذ الارادة بها لذاتها فتقر فيها « و ارادتنا لا يجب ان تقر في افعالنا لذاتها .
فلا يجب اذن اطلاق الثمار على افعالنا

٣ وايضاً قد ذكر الرسول في جملة ثمار الروح القدس بعض الفضائل وهي المحبة
والوداعة والايمان والعفاف . والفضائل ليست افعالاً بل مأكاتٍ كما مرَّ في
مب ٥٥ ف ١ . فالثمار اذن ليست افعالاً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢ : ٣٣ « من الثمرة تعرف الشجرة » اي ان
الانسان يُعرَف من اعماله كما فسرَّ ذلك القديسون . فالافعال الانسانية اذن
يقال لها ثمار

والجواب ان يقال ان لفظ الثمرة مستعارٌ من الجسمانيات للروحانيات وهو
يطلق في الجسمانيات على ما تنتجُه الشجرة اذا أدرك وطاب ويجوز ان يقال
الثمر بالقياس الى امرين اي الى الشجرة المنتجة لها والى الانسان الذي يجنيها وعلى
هذا يجوز ان يقال الثمرة في الروحانيات على نحوين فيقال ثمرة الانسان لما يصدر
عنه تشبيهاً له بالشجرة ويقال ايضاً ثمرة الانسان لما يجنيه الانسان . على انه ليس كل
ما يجنيه الانسان يتضمن حقيقة الثمرة بل ما كان من ذلك آخراً وطيباً فهناك
الفهم والشجرة اللذان لا يقال لهما ثمر بل انما يقال ثمر لما هو آخر ايسر لما يقصد
الانسان ان يحصل عاينه من الفهم والشجرة وعلى هذا يقال ثمر الانسان لغاية
الانسان القصوى التي يجب ان يتمتع بها — وان قيل ثمرة الانسان لما يصدر عن
الانسان قيل لافعال الانسان ثماراً لان الفعل فعلٌ ثانٍ للفاعل وهو لذئذ اذا
كان ملائماً للفاعل . فاذاً اذا كان فعل الانسان صادراً عنه بقوة عقله قيل انه
ثمر العقل واذا كان صادراً عنه بقوة اعلى اي بقوة الروح القدس قيل له ثمرة
الروح القدس كأنما هو ثمرة زرع الهية في ١ يو ٣ : ٩ « كل من هو مولودٌ من الله
لا يعمل خطيئة لان زرعه ثابت فيه »

إذا اجيب على الاول بانه لما كانت الثمرة لتضمن على نحو ما حقيقة الأخير والغاية لم يتمتع ان يكون ثمرة ثمرة أخرى كما قد توجه غاية نحو غاية أخرى وعليه فافعلنا من حيث هي معلولات للروح القدس العامل فينا تتضمن حقيقة الثمرة واما من حيث هي متوجهة الى غاية الحياة الخالدة فهي تتضمن بالاحرى حقيقة الازهار وعليه قوله في سي ٢٣: ٢٤ « ازهاري ثمار مجدي وصلاح »

وعلى الثاني بان ما يقال من ان الارادة تلتذ بشيء لذاته يحتمل معنيين الأول ان تكون اللام في لذاته دالة على العلة الغائية وعلى هذا لا يلتذ احد بشيء لذاته الا بالغاية القصوى والثاني ان تكون اللام دالة على العلة الصورية وعلى هذا كل ما هو لذية في صورته يلتذ به لذاته كما هو ظاهر في المريض فانه يلتذ بالصحة لذاتها على انها الغاية ويلتذ بالدواء اللذيذ الضم لاعلى انه الغاية بل على ان له طعماً لذياً ويلتذ بالدواء الكريه لا لذاته بل لغيره - وعلى هذا ينبغي ان يقال ان الانسان يجب ان يكون التذاذذ بالله لذاته على انه الغاية القصوى وبافعال الفضيلة لا لاجل الغاية بل لما تتضمنه من الصلاح الذي يسئلته انفضاله ومن ثمة قال امبروسيوس ان افعال الفضائل يقال لها ثمار « لانها تعش اصحابها بالذة مقدسة مختصة »

وعلى الثالث بانه قد تطاق احياناً اسماء الفضائل ويراد بها افعالها كقول اوغسطينوس في مقا ٤٠ على يوحنا « الايمان ان نصدق بما لا نراه » وقوله في التعليم المسيحي ل ٣ ب ١٠ « المحبة تحرك النفس الى حب الله والقريب » وعلى هذا النحو نؤخذ اسماء الفضائل في ذكر الثمار

الفصل الثاني

في ان الثمار هل هي مغايرة للسعادات

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الثمار ليست مغايرة للسعادات لان السعادات

تُعَلَّقُ عَلَى الْمَوَاهِبِ كَمَا مَرَّ فِي الْمَجْثِ الْآتِفِ ف ١ . وَالْمَوَاهِبُ تَكْمُلُ الْإِنْسَانَ بِاعْتِبَارِ
تَجَرُّكِهِ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ . فَالسَّعَادَاتُ أَذْنٌ هِيَ ثَمَارُ الرُّوحِ الْقُدُسِ

٢ . وَابْتِغَاءُ أَنْ نَسْبِيَةَ ثَمَارِ الْحَيَاةِ الْحَاضِرَةِ إِلَى سَعَادَاتِ الْحَيَاةِ الْحَاضِرَةِ الْحَاصِلَةِ
فِي الرَّجَاءِ كَنَسْبَةِ ثَمَارِ الْحَيَاةِ الْإِبْدِيَةِ إِلَى السَّعَادَةِ الْمُسْتَقْبَلَةِ الْحَاصِلَةِ حَقِيقَةً
فِي الْحَاضِرِ . وَثَمَرَةُ الْحَيَاةِ الْإِبْدِيَةِ هِيَ نَفْسُ السَّعَادَةِ الْمُسْتَقْبَلَةِ . فَإِذَا ثَمَارُ الْحَيَاةِ
الْحَاضِرَةِ هِيَ نَفْسُ السَّعَادَاتِ

٣ . وَابْتِغَاءُ مَنْ حَقِيقَةُ الثَّمَرَةِ أَنْ تَكُونَ شَيْئًا آخَرًا وَلِذَلِكَ وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِيقَةِ
السَّعَادَةِ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٣ ف ١ وَمَب ٤ ف ١ . فَإِذَا حَقِيقَةُ الثَّمَرَةِ هِيَ نَفْسُ حَقِيقَةِ
السَّعَادَةِ فَلَا يَجِبُ التَّفَرُّقُ بَيْنَهُمَا

لَكِنْ يَعْضُضُ ذَلِكَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ الْأَنْوَاعِ مُخْتَلِفَةٌ بَيْنَهُمَا أَيْضًا . وَالثَّمَارُ
وَالسَّعَادَاتُ تَقْسَمُ إِلَى أَقْسَامٍ مُخْتَلِفَةٍ كَمَا يَظْهَرُ مِنْ تَعْدَادِ كُلِّ مَنَّهُمَا . فَالْتَّحَارُ أَذْنٌ
مُغَايِرَةٌ لِلْسَّعَادَاتِ

وَالْجَوَابُ أَنْ يَقَالَ أَنَّ حَقِيقَةَ السَّعَادَةِ تَقْتَضِي أَكْثَرًا مِمَّا تَقْتَضِيهِ حَقِيقَةُ الثَّمَرَةِ
إِذَا يَكْفِي لِحَقِيقَةِ الثَّمَرَةِ أَنْ تَكُونَ شَيْئًا مُتَضَمِّنًا حَقِيقَةَ الْآخِرِ وَاللَّذِيذِ أَمَّا حَقِيقَةُ
السَّعَادَةِ فَتَقْتَضِي فَوْقَ ذَلِكَ أَيْضًا أَنْ تَكُونَ شَيْئًا كَامِلًا وَأَسَامِيًا وَعَلَى هَذَا فَجَمِيعُ
السَّعَادَاتِ ثَمَارٌ وَلَا يُعَكِّسُ لِأَنَّ الثَّمَارَ هِيَ كُلُّ مَا يَأْتِذُ بِهِ الْإِنْسَانُ مِنْ أَفْعَالِ
الْفَضَائِلِ وَأَمَّا السَّعَادَاتُ فَلَيْسَتْ إِلَّا الْأَفْعَالُ الْكَامِلَةُ الَّتِي بِاعْتِبَارِ كَمَالِهَا تُسَنَدُ إِلَى
الْمَوَاهِبِ بِأَوَّلَى مِنْ اسْتِنَادِهَا إِلَى الْفَضَائِلِ كَمَا مَرَّ فِي الْمَجْثِ الْآتِفِ ف ١
إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ قَضِيَّةَ هَذَا الْإِعْتِرَاضِ كَوْنُ السَّعَادَاتِ ثَمَارًا لَا كَوْنُ
جَمِيعِ الثَّمَارِ سَعَادَاتٍ

وَعَلَى الثَّانِي بِأَنَّ ثَمَرَةَ الْحَيَاةِ الْإِبْدِيَةِ آخِرَةٌ وَكَامِلَةٌ بِالْإِطْلَاقِ وَلِذَلِكَ لَا تَتَفَرَّقُ
فِي شَيْءٍ عَنِ السَّعَادَةِ الْمُسْتَقْبَلَةِ وَأَمَّا ثَمَارُ الْحَيَاةِ الْحَاضِرَةِ فَلَيْسَتْ آخِرَةٌ وَكَامِلَةٌ

بالاطلاق ولذلك لم تكن جميع الثمار سعاديات
وعلى الثالث بان حقيقة السعادة تتضمن أكثر مما تتضمنه حقيقة الثمرة كما
نقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيح
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان جعل الرسول الثمار اثنتي عشرة في
رسالته الى اهل غلاطية غير صواب فقد قال في موضع آخر ان للحبوة الحاضرة
ثمرة واحدة فقط كقوله في روم ٢٢:٦ « لكم ثمرتكم للقداسة » وقد قيل في
اش ٩: ٢٧ « الثمرة كل الثمرة معو الخطيئة » فإذا ليس يجب ان يجعل هناك
اثنتا عشرة ثمرة

٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يحصل عن الزرع الروحاني كما مر في ف ١٠ والرب
جعل في متي ٢٣: ١٣ ثمار الارض الجيدة الناشئة عن الزرع الروحاني ثلاثاً اي
مئة وستين وثلاثين . فإذا لا يجب جعل الثمار اثنتي عشرة
٣ وايضاً من حقيقة الثمرة ان تكون شيئاً اخيراً ولذيذاً وليست جميع الثمار
التي ذكرها الرسول كذلك فان الصبر والاثانة يكونان في ما يظهر في الاشياء
المؤلمة والايمان لا يتضمن حقيقة الاخير بل بالحري حقيقة الاساس الاول .
فذكرها اذن بين الثمار عبثاً

لكن يعارض ذلك ان ما اورده الرسول من عدد الثمار قاصر وغير واف فقد
مر في الفصل الآنف انه يجوز اطلاق الثمار على جميع السعادات . وهي ليست
مذكورة كلها هنا . وايضاً فلم يذكر هنا شيء خاص بفعل الحكمة وبفضائل
اخرى كثيرة . فيظهر اذن ان عدد الثمار المذكورة غير واف .

والجواب ان يقال ان عدد الثمار الاثنتي عشرة التي ذكرها الرسول مطابق

للصواب ويجوز ان تكون هي المرادة من الثمار الاثني عشرة الواردة في قوله في رؤ ٢٢ : ٢ « وعلى جانبي النهر شجرة الحياة تثر اثني عشرة ثمرة » ولما كانت الثمرة تطلق على ما يصدر عن مبدئ باعتبار كونه زرعاً او اصلاً وجب اعتبار تفصيل هذه الثمار بحسب اختلاف صدور الروح القدس الينا وهذا الصدور يُعتبر اولاً بحسب حال عقل الانسان في نفسه وثانياً بحسب نسبته الى ما يشابهه وثالثاً بحسب نسبته الى ما دونه - انا حاله في نفسه فانما تكون صالحة متى حسنت نسبته الى الخير والى الشر ونسبته الأولى الى الخير انما تكون بالحب الذي هو اول جميع العواطف واصلها كما اضافنا في مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨ ف ٦ ومب ٤١ ف ٢ ولذلك جعلت المحبة الأولى بين ثمار الروح لان الروح القدس يُنمغ فيها على وجه مخصوص من حيث هي شبهه لكونه هو ايضاً محبة ومن ثم قيل في رو ٥ : ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا » - والمحبة يلزم عنها الفرح بالضرورة لان كل محبة يفرح بوصول محبوبه . والله الذي تحبه المحبة حاضر دائماً لديها كقوله في ١ يو ٤ : ١٦ « من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه » ومن ثم جعل الفرح تالياً للمحبة - وكال الفرح هو السلام باعتبار امرين اولاً باعتبار الراحة من البلايل الخارجة اذ لا يستطيع ان يفرح بالخير المحبوب فرحاً كاملاً من يكرهه غيره في حال تمتعه به . وايضاً من اطمأن قلبه في شيء اطمئناناً كاملاً فلا يستطيع شيء ان يعكر صفاء اطمئنانه لانه يعتبر الاشياء الأخر كلاً شيء . وعليه قوله في مز ١١٨ : ١٦٥ « الذين يحبون شريعتك فهم سلام جزيل وما لهم من معثرة » اي لا يفتنون من الخارج فيمتنعوا عن التمتع بالله . وثانياً باعتبار اخاد الشوق المضطرب اذ ليس يفرح بشيء فرحاً كاملاً من لا يكفي له ما يفرح به والسلام يتضمن كلا الامرين اي عدم الاضطراب من الخارج وسكون اشواقه في واحد

ولذلك جعل السلام بعد المحبة والفرح - اما نسبة العقل الى الشر فتحسن باعتبار امرين احدهما ان لا يضطرب العقل بقرب حدوث الشرور وهذا الى الصبر والثاني ان لا يضطرب بتأخر حصول الخيرات وهذا الى الاتانة لان « الخلو من الخير يتضمن حقيقة الشر » كما في الخلقبات ك ٥ ب ٣

اما نسبة عقل الانسان الى ما يشبهه اي القريب فانها تحسن اولاً باعتبار ارادة الاحسان وهذا الى الصلاح وثانياً باعتبار الاحسان بالفعل وهذا الى اللطف اذ انما يوصف باللطف من تضطرب فيهم نار الحب الصالحة فتبعثهم على الاحسان الى القريب وثالثاً باعتبار احتمال المكروه المنزلة من القريب بصبر وهذا الى الرداعة التي تكظم الغيظ ورابعاً باعتبار اننا لا ننزل بالقريب ضرراً لا بالغضب ولا بالكر او الخداع وهذا الى الايمان اذا اريد به الامانة اما اذا اريد به التصديق بالله فالانسان يتوجه به الى ما فوقه اي انه يخضع به لله عقله وجميع ما يختص به . اما نسبة الانسان الى ما دونه فتحسن اولاً باعتبار الافعال الخارجة بالحسنة التي تحفظ الاعتدال في جميع الاقوال والافعال وباعتبار الشهوات الداخلة بالعفاف والطهارة سواء كان الفرق بين هذين ان الطهارة ترد الانسان عن المحرمات والعفاف يصرفه عن المباحات ايضاً او ان العفيف يفعل بالشهوات ولا ينقاد لها والطاهر لا يفعل ولا ينقاد

اذاً اجيب على الاول بان التقديس يحصل بجميع الفضائل وبها ايضاً تنجي الخطايا وعليه فانما ذكرت الثمرة هناك بصيغة المفرد باعتبار وحدة الجنس الذي ينقسم الى انواع كثيرة يقال باعتبارها ثماراً كثيرة

وعلى الثاني بان ثمار المئة والستين والثلاثين لا تختلف باختلاف انواع افعال الفضائل بل باختلاف درجات الكمال حتى في الفضيلة الواحدة كما يقال ان المراد ثمر الثلاثين عفاف المتزوج وثمر الستين عفاف الارمل وثمر المئة

عفاف البتول . وقد فسر القديسون هذه الثمار الثلاث الانجيلية على انحاء
اخرى باعتبار ثلاث درجات من الفضيلة وانما جعل للفضيلة درجات ثلاث
لان كمال كل شيء يُعتبر بحسب الاول والوسط والآخر

وعلى الثالث بان عدم الاضطراب في المكاريه يتضمن حقيقة اللذيق - والايمان
ايضاً اذا اعتبر من حيث هو اساس يتضمن شيئاً من حقيقة الاخير والذيق
باعتبار ما فيه من اليقين وعليه قول الشارح « الايمان اي اليقين المتعلق
بما لا يرى »

وعلى الرابع بان « الرسول لم يذكر ذلك بياناً لكميتها (اي كمية اعمال الجسد
او ثمار الروح) بل ليبين في اي جنس يجب اجتناب تلك واتباع هذه » كما قال
اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية وعليه كان ممكناً ان
يذكر من الثمار عدد أكثر او اقل ايضاً - ومع ذلك فجميع افعال المواهب
والفضائل يمكن ان ترتد الى هذه بوجه من المناسبة من حيث ان جميع المواهب
والفضائل يجب ان تكسب العقل حالاً من الاحوال التي تقدمت في جرم
الفصل وعلى هذا فافعال الحكمة وجميع المواهب الباعثة على الخير ترجع الى
الحبة والفرح والسلام . ولكنه انما خص بالذكر هذه دون سواها لان ما ذكره هنا
ادل على التمتع بالخيرات او دفع الشرور وهذا يرجع في ما يظهر الى حقيقة الثمرة

الفصل الرابع

في ان ثمار الروح القدس هل هي مضادة لاعمال الجسد

بتخطي الى الرابع بان يقال : يظهر ان الثمار ليست مضادة لاعمال الجسد
التي ذكرها الرسول في غلاطية لان المتضادات يضمها جنس واحد . واعمال
الجسد لا يقال لها ثمار . فاذا ليست ثمار الروح مضادة لها

٢ وايضاً الواحد يضاده واحد . وقد ذكر الرسول من اعمال الجسد أكثر

بما ذكر من ثمار الروح . فإذا ليست ثمار الروح واعمال الجسد متضادة
 ٣ وايضاً قد ذكر في اول ثمار الروح المحبة والفرح والسلام التي لا يجاذيها
 ما يُذكر أولاً من اعمال الجسد وهو الزنى والتجاسة والعهر . فإذا ليست ثمار
 الروح مضادة لاعمال الجسد

لكن يعارض ذلك قول الرسول هناك « الجسد يشتهي ما هو ضد الروح
 والروح يشتهي ما هو ضد الجسد »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اعمال الجسد وثمار الروح من وجهين اولاً
 بالعموم وثمار الروح القدس بهذا الاعتبار مضادة لاعمال الجسد لان الروح القدس
 يحرك العقل الانساني الى ما يوافقه بل الى ما فوقه وشوق الجسد الذسي هو
 الشوق الحسي يميل بالانسان الى الخيرات المحسوسة التي هي دونه وكما ان الحركة
 الصاعدة والحركة الهابطة . متضادتان في الطبيعيات كذلك اعمال الجسد مضادة
 لثمار الروح في الاعمال الانسانية . وثانياً بالخصوص باعتبار حقيقة كل من الثمار
 واعمال الجسد التي ذكرها الرسول وبهذا الاعتبار لا يجب ان يكون كل من
 الثمار مضاداً لكل من اعمال الجسد فقد مر في الفصل الآنف ان الرسول لم
 يقصد ذكر جميع الاعمال الروحانية ولا جميع الاعمال الجسدية - على ان
 اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية لحظ بين كل من ثمار
 الروح وكل من اعمال الجسد نوعاً من المقابلة فاثبت التضاد بين كل من الثمار وكل
 من الاعمال بقوله « الزنى الذي هو حب قضاء الشهوة بدون قران شرعي يقابله
 المحبة التي بها تتصل النفس بالله وفيها ايضاً الطهارة الحقيقية . والتجاسة تُحْدِث
 كل ما يقع من البلايل عند تصور ذلك الزنى وهذه يقابلها الفرح الناشئ عن
 الراحة . وعبادة الاصنام التي لاجلها أُثِرَت الحرب على انجيل الله مقابلة للسلام
 والسحر والعداوات والحصام والغيرة والمغاضبات والمنازعات يقابلها الاناة في

تحمل شرور الناس الذين نعيش بينهم واللفظ في معالجتها والصلاح في اغتفارها
والمشاققات يقابلها الايمان . والحسد يقابله الرذالة . والسكر والقصوف يقابلها
العفاف «

إذا اجيب على الاول بان ما يصدر عن الشجرة ضد طبيعتها لا يقال انه
ثمرتها بل انه بالاحرى فساداً . ولما كانت اعمال الفضائل ملائمة بالطبع للعقل
واعمال الرذائل منافية له اطلقت الثمار على اعمال الفضائل دون اعمال الرذائل
وعلى الثاني بان « الخير يحدث بوجه واحد وشر يحدث بكل الوجوه » كما
قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ وعليه جازان يقابل الفضيلة الواحدة
رذائل كثيرة فلا غرابة اذن في ان الرسول ذكر من اعمال الجسد أكثر من ثمار الروح
وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم



المبحث الحادي والسبعون

في الرذائل والخطايا في نفسها — وفيه ستة فصول

ثم يجب انظر في رذائل والخطايا ومدار النظر فيها على ستة اولا على الرذائل والخطايا
في نفسها وثانيا على تمايزها وثالثا على نسبتها بعضها الى بعض ورابعا على محل الخطيئة
خامسا على عنها وسدسا على مآلها — ما الاول فالمبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في
ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة — ٢ هل هي ضد الطبيعة — ٣ في انه اي افعال
الرذيلة ام الفعل القبيح — ٤ هل يجوز اجتماع الفضيلة والفعل القبيح — ٥ هل يوجد
في كل خطيئة فعل — ٦ في حد الخطيئة الذي ورد في اوغسطينوس في رده على
فومسوس ك ٢٢ ب ٢٧ وهو « الخطيئة قول او فعل او اشتهاؤ منافي للشرعة الازلية »

الفصل الاول

في ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد الفضيلة اذ الواحد

انما يضاده واحد كما تقرر في الالهيات ك ١٠ م ١٧. والفضيلة يضادها الخطيئة
والشرية فاذا لا يضادها الرذيلة لان اسم الرذيلة في اللاتينية يطلق ايضاً
على ما يصيب الاعضاء الجسمية او سواها من الآفة

٢ وايضاً ان الفضيلة تدل على كمال في القوة . والرذيلة لا تدل على شيء
من جهة القوة . فهي اذن ليست ضد الفضيلة

٣ وايضاً قال توليوس في ك ٤ من المسائل التوسكانية ان النضية صحة
للنفس . والصحة يقابلها بالاولى السقم او الداء لا الرذيلة . فاذا ليست لرذيلة
ضدًا للفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ « لرذيلة
كيفية تصير بها النفس شريرة » والفضيلة كيفية تجعل صاحبها صالحاً كما
يظهر مما مر في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ . فالرذيلة اذن ضد الفضيلة

والجواب ان يقال يجوز ان تعتبر في الفضيلة امرين ماهيتها وغايتها اما ماهيتها
فيحوز ان يعتبر فيها شيء قصداً وشيئاً تبعاً اما قصداً فتدل الفضيلة على استعداد
في صاحبها لما يلائمه بحسب طبعه وعليه قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م
١٧ « الفضيلة هي استعداد الكمال للافضل ومرادي بانكامل ما كان مستعداً
لما يلائم الطبع » واما تبعاً فتدل على صلاح اذ صلاح كل شيء يقوم باستعداد
لما يلائمه بحسب طبعه . واما غاية الفضيلة فهي الفعل الصالح كما يظهر مما مر في
مب ٥٦ ف ٣ . فلي هذا اذن يكون للفضيلة ثلاثة اضداد اولها الخطيئة فانها
تضادها من جهة غايتها لان الخطيئة تدل خصوصاً على الفعل المذموم كما ان
فعل الفضيلة هو الفعل الحمود والواجب . واما من جهة ما يلزم عن حقيقة
الفضيلة وهو الصلاح فيضادها الشرية واما من جهة حقيقة الفضيلة بالخصوص
فيضادها الرذيلة لان رذيلة كل شيء في ما يظهر ان لا يكون مستعداً لما يلائم

طبعه وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٤ « ما تراه ناقصاً من كمال الطبيعة فسيه رذيلة »

إذا اجيب على الاول بان تلك الثلاثة لا تضاد الفضيلة من وجه واحد فان الخطيئة تضادها من حيث تفعل الخير والشرية تضادها من حيث انها صلاحاً والرذيلة تضادها حقيقة من حيث هي فضيلة

وعلى الثاني بان الفضيلة لا تدل على كمال القوة التي هي مبدأ الفعل فقط بل تدل ايضاً على ما ينبغي من استعداد صاحبها وذلك لان كل شيء يفعل باعتبار كونه بالفعل فإذا لا بد نكون شيء حسن الاستعداد في نفسه ان يكون فاعلاً للخير وبهذا تقابل الرذيلة الفضيلة

وعلى الثالث بما قاله تونيوس هناك من ان الامراض والاسقام انواع من الفساد فانهم يطلقون المرض في الاجسام على فساد البدن كله وذلك كالحمل او نحوها ويطلقون السقم على المرض المقرون بالضعف والرذيلة (المراد بها الافة) على ما في اجزاء البدن من التنازع على انه وان كانت المرض يحصل احياناً في البدن من دون السقم كما اذا تشوشت صحة الانسان في داخله دون ان يمتنع في الخارج عما تعود من الاعمال الا ان هذين الامرين لا يمكن تمييزهما في النفس الا بالفكر كما قال توليوس نفسه لان من يتشوش في داخله اذا تشوشت امياله فمن الضرورة ان يصير بذلك عاجزاً عن مواصلة الاعمال المقتضاة لان كل شجرة تعرف من ثمرتها اي ان الانسان يعرف من عمله كما في متى ١٢ : ٣٣ . ورذيلة النفس ملكة او عاطفة في النفس غير مستقرة على حال واحدة في الحياة كلها ولا جارية على نهج واحد كما قال توليوس في الموضع المتقدم . وقد يحصل ذلك من دون مرض او سقم فان الانسان قد يخطأ عن ضعف او عن هوى فالرذيلة اذن اعم من السقم او

المرض كما ان الفضيلة ايضاً اعم من الصحة لان الصحة تجعل في الطبيعات ك ١٧م ١٧ فضيلة ولذلك كانت الرذيلة اولى بمقاومة الفضيلة من السقم او المرض

الفصل الثاني

في ان الرذيلة هل هي ضد الطبيعة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد الطبيعة لانها مضادة للفضيلة كما مر في الفصل الآنف . والفضائل ليست حاصلة لنا بالطبع بل انما تحصل لنا بالفيض او بالعادة كما مر في مب ٦٣ ف ١ و ٢ و ٣ . فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٢ وايضاً ما كان ضد الطبيعة فلا يمكن تعوذه كما ان الخبز لا يمكن ان يعود الذهاب صعداً كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ . وبعض الناس يعودون الرذائل . فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٣ وايضاً ليس شيء مما هو ضد طبيعة يوجد في اكثر اصحاب تلك الطبيعة . والرذائل توجد في اكثر الناس ففي متى ١٣ : ٧ « رجب الطريق الذي يؤدي الى الهلاك والسائرون فيه كثيرون » فاذا ليست الرذيلة ضد الطبيعة

٤ وايضاً ان نسبة الخطيئة الى الرذيلة نسبة تفعل الى الملمكة كما يظهر مما مر في الفصل الآنف والخطيئة تحدث بانها قول او فعل او اشتغال منافٍ لشريعة الله كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ وشريعة الله فوق الطبيعة . فاولى اذن ان تجعل الرذيلة ضد الشريعة من ان تجعل ضد الطبيعة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيرك ٣ ب ١٣ « كل رذيلة فهي بما هي رذيلة ضد الطبيعة »

والجواب ان يقال ان الرذيلة مضادة للفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف .
 وفضيلة كل شيء قائمة بحسن استعداده على حسب ما يلائم طبعه كما تقدم
 هناك فوجب من ثمة ان الرذيلة يقال في كل شيء من طريق استعداده على خلاف
 ما يلائم طبعه ولهذا كان كل شيء يعاب على ذلك واسم العيب يُظن انه
 مأخوذ في اللاتينية من الرذيلة كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ٣ ب ١٤ .
 لكن لا بد من اعتبار ان طبيعة كل شيء هي في الاخص الصورة التي منها
 يستفيد الشيء الحقيقة النوعية والانسان يستفيد الحقيقة النوعية من النفس
 الناطقة ولهذا فكل ما كان مضاداً لترتيب العقل فهو مضادٌ حقيقةً لطبيعة
 الانسان من حيث هو انسان وما كان موافقاً للعقل فهو موافق لطبيعة الانسان
 من حيث هو انسان . وخير الانسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمضادة
 العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومن ثمة فالفضيلة
 الانسانية التي تجعل الانسان صالحاً وفعله حسناً كما في الحقائق ك ٢ ب ٦
 انما هي موافقة لطبيعة الانسان من حيث هي موافقة للعقل والرذيلة انما هي مضادة
 لطبيعة الانسان من حيث هي مضادة لترتيب العقل

اذاً اجيب على الاول بان الفضائل وان لم تكن حاصلةً بالطبع باعتبار كمال
 وجودها لكنها مميّلة الى ما يوافق الطبع اي ما يوافق ترتيب العقل فقد قال
 تولىوس في خطابه ب ٥٣ « الفضيلة ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل »
 وبهذا الوجه يقال للفضيلة انها موافقة للطبيعة وبالعكس يفهم ان الرذيلة
 مضادة للطبيعة

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو ضد الطبيعة من حيث
 يقابله ما هو حاصل بالطبيعة لا من حيث يقابله ما هو موافق للطبيعة كما يقال
 للفضائل انها موافقة للطبيعة من حيث يقال بها الى ما يوافق الطبيعة

وعلى الثالث بان في الانسان طبيعتين طبيعة ناطقة وطبيعة حسية ولما كان الانسان انما يتأدى الى افعال العقل بفعل الحس كان الذين ينقادون لاميال الطبيعة الحسية أكثر من الذين ينقادون لترتيب العقل فن الذين يلغون الى مبدأ الشيء أكثر من الذين يلغون الى منتهاه . وانما تحدث الرذائل والخطايا عند الناس من طريق انقيادهم لميل الطبيعة الحسية على خلاف ترتيب العقل وعلى الرابع بان ما كان على خلاف حقيقة المصنوع فهو على خلاف طبيعة الصناعة التي بها يحصل المصنوع . ونسبة الشريعة الازلية الى ترتيب العقل البشري كنسبة الصناعة الى المصنوع . فكانت مخالفة الرذيلة والخطيئة لترتيب العقل البشري ومخالفتها للشريعة الازلية في حكم واحد وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٥ « ان جميع طبائع انما هي طبائع بحصولها على ذلك من الله وانما يتولاها الفساد من حيث تخرج عن قانون صناعته التي صنعت بها »

الفصل الثالث

في ان الرذيلة حل هي اقبح من الفعل القبيح

يُحْتَطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرذيلة اي الملكة القبيحة اقبح من الخطيئة اي الفعل القبيح فكما ان الخير الابقى افضل كذلك الشر الابقى اقبح . والملكة القبيحة ابقى من الافعال القبيحة التي تزول عاجلاً . فالملكة القبيحة اذن اقبح من الفعل القبيح

- ٢ وايضاً ان الشرور الكثيرة أولى بالاجتناب من الشر الواحد . والملكة القبيحة هي بقوتها علّة لافعال قبيحة كثيرة . فهي اذن اقبح من الفعل القبيح .
- ٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلول . والملكة يستكمل بها الفعل في الحسن وفي القبح . فهي اذن افضل من الفعل في الحسن وفي القبح

لكن يعارض ذلك ان الفعل القبيح يُعاقب عليه فاعله بالعدل . والملكمة
القبيحة لا يعاقب عليها بالعدل صاحبها ما لم تخرج الى الفعل . فالنعل القبيح
اذن اقبح من الملكة القبيحة

والجواب ان يقال ان الملكة وسط بين القوة والفعل ولا يخفى ان الفعل
خيراً او شراً افضل من القوة كما في الالهيات كـ ٩ فان فعل الفعل الحسن
افضل من القدرة عليه وكذلك فعل الفعل القبيح اقبح من القدرة عليه ومن
ذلك يلزم ايضاً ان الملكة في الخير والشر وسط بين القوة والفعل فكما ان الملكة
الصالحة او الطالحة افضل من القوة في الخير والشر كذلك ايضاً هي ادى من الفعل
وهذا ظاهر ايضاً من ان الملكة لا توصف بالحسن او القبح الا من حيث يمال
بها الى الفعل الحسن او القبيح فهي اذن انما توصف بالحسن او القبح بسبب
حسن الفعل او قبحه وعلى هذا فالفعل خيراً او شراً افضل من الملكة لان « ما
لأجله شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك »

اذ اُجيب على الاول بانه ليس يمتنع ان يكون شيء افضل من آخر مطلقاً
وانقص منه من وجه فيعتبر افضل مطلقاً ما يفضل غيره في ما يُعتبر في كليهما
بالذات ويُعتبر افضل من وجه ما يفضل غيره في ما ينسب الى كليهما بالعرض
وقد اوضحنا قريباً من حقيقة الفعل والملكمة ان الفعل افضل من الملكة في
الحسن والقبح واما كون الملكة ابقى من الفعل فانما يعرض من ان كليهما
حاصل في طبيعة لا تستطيع ان تفعل دائماً وفعلها قائم في حركة متتلة . وعلى
هذا فالفعل افضل مطلقاً في الحسن وفي القبح والملكمة افضل من وجه

وعلى الثاني بان الملكة ليست افعالاً . متكررة مطلقاً بل من وجه ايسر
بالقوة فلا يلزم من ذلك ان الملكة افضل من الفعل مطلقاً في الحسن او القبح
وعلى الثالث بان الملكة علة مؤثرة للفعل واما الفعل فعلة غائية للملكة

وحقيقة الخير والشر انما تُعتبر بحسب العلة الغائية . ولهذا كان الفعل يفضل
الملكمة من جهة الحسن والقبح

الفصل الرابع

هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يجوز اجتماع الفعل القبيح او الخطيئة
والفضيلة لامتناع اجتماع الفئدين في واحد بعينه . والخطيئة ضد للفضيلة
باعتبار ما كما مر في ف ١ . فاذا تمتنع اجتماع الخطيئة والفضيلة
٢ وايضاً ان الخطيئة اي الفعل القبيح اقبح من الرذيلة اي الملكمة القبيحة
وتمتنع اجتماع الرذيلة والفضيلة في واحد بعينه . فاذا كذلك تمتنع اجتماع
الخطيئة والفضيلة

٣ وايضاً كما ان الخطيئة تحدث في الاراديات كذلك تحدث في
الطبيعات ايضاً كما في الطبيعات ك ٢ ب ٨ . وليس يحدث في الطبيعات
خطيئة اي نقص الا بفساد في الفضيلة اية القوة الطبيعية كما ان غرائب
الحيوانات انما تحدث عن فساد مبدأ في الزرع كما في الموضع المتقدم من
الطبيعات فكذا ايضاً ليس يحدث خطيئة في الاراديات الا بفساد فضيلة في
النفس . وعلى هذا لا يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة في واحد بعينه
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان الفضيلة
تتكون وتفسد بالمتضادات . والفضيلة لا تحصل عن فعل واحد حسن كما
مر في مب ٥١ ف ٣ فكذا اذن لا تزول بفعل واحد قبيح . فيجوز اذن
اجتماعها في واحد بعينه

والجواب ان يقال ان نسبة الخطيئة الى الفضيلة كنسبة الفعل القبيح الى
الملكمة الصالحة . وليس حكم الملكمة في النفس حكم الصورة في الشيء الطبيعي فان

الصورة الطبيعية تُصدر بالضرورة الفعل الملائم لها ولذلك لا يجوز اجتماع الصورة
 الطبيعية وفعل الصورة المضادة لها كما لا يجوز اجتماع الحرارة وفعل التبريد ولا
 اجتماع الخفة وحركة التحدير الا ان يكون ذلك بقوة قاسرة من محرك خارج .
 واما الملكة النفسانية فلا تصدر فعلها بالضرورة بل يستعملها الانسان متى شاء
 ولذلك يستطيع الانسان مع حصول الملكة فيه ان لا يستعملها او ان يفعل ما
 يضادها وهكذا يستطيع ذو الفضيلة ان يقترب فعل الخطيئة . وفعل الخطيئة
 اذا اعتبر بالقياس الى الفضيلة من حيث هي ملكة لا يستطيع ان يفسدها اذا
 كان واحداً فقط لانه كما لا تكون الملكة بفعل واحد كذلك لا تنفد بفعل
 واحد كما مر في مب ٦٣ ف ٢ واما اذا اعتبر بالقياس الى علة الفضيلة فيجوز
 ان تنفد بعض الفضائل بفعل الخطيئة الواحد فان كل خطيئة ممتدة تضاد المحبة
 التي هي اصل لجميع الفضائل المفاضة من حيث هي فضائل فتمت اذنت المحبة
 بفعل الخطيئة الممتدة الواحد لزم انتهاك جميع الفضائل المفاضة باعتبار كونها
 فضائل وانما اريد بذلك الايمان والرجاء اللذين يصيران بعد الخطيئة الممتدة
 ملكتين معاً من الصورة فتزول عنهما صفة الفضيلة . واما الخطيئة
 العرضية التي لا تضاد المحبة فانها لا تنفيها فلا تنفي الفضائل الاخرى ايضاً . واما
 الفضائل المكتسبة فلا تزول بفعل واحد من افعال الخطيئة اية كانت .
 وعلى هذا فالخطيئة الممتدة لا تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة لكن تجوز مجامعتها
 للفضائل المكتسبة والخطيئة العرضية تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة والمكتسبة
 اذا اجيب على الاول بان الخطيئة لا تضاد الفضيلة في نفسها بل في فعلها
 ولهذا يمتنع مجامعة الخطيئة لفعل الفضيلة ويجوز مجامعتها للملكة
 وعلى الثاني بان الرذيلة تضاد بالحصار الفضيلة كما تضاد الخطيئة فعل الفضيلة
 ولهذا كانت الرذيلة تنفي الفضيلة كما تنفي الخطيئة فعل الفضيلة

وعلى الثالث بان القوى الطبيعية تفعل بالضرورة ولذلك متى سلمت القوة امتنع حدوث الخلل في الفعل . واما فضائل النفس فلا تفعل بالضرورة فليس حكمهما واحداً

الفصل الخامس

هل يوجد في كل خطيئة فعل

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد في كل خطيئة فعل لان الخطيئة بالقياس الى الرذيلة كاستحقاق الثواب بالقياس الى الفضيلة . واستحقاق الثواب لا يحصل دون فعل . فكذا الخطيئة لا تحصل دون فعل

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ « من الضرورة ان تكون كل خطيئة ارادية والا لم تكن خطيئة » وليس شي ارادياً الا بفعل الارادة . فكل خطيئة اذن فعل

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تحصل دون فعل لكان من يترك الفعل الواجب بخطأ مجرد تركه . وقد يترك الواحد دائماً الفعل الواجب وذلك متى لم يفعله اصلاً فيلزم اذن ان يخطئ دائماً وهذا باطل . فاذا لا تحصل خطيئة دون فعل لكن يعارض ذلك قوله في يع ٤ : ١٢ « من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنعه فعليه خطيئة » وعدم الصنيع ليس فعلاً . فيجوز اذن حصول الخطيئة دون فعل

والجواب ان يقال ان مدار هذه المسئلة خصوصاً على خطيئة الترك التي اختلف فيها على اقوال فمنهم من ذهب الى ان في كل من خطايا الترك فعلاً داخلياً او خارجياً فالداخل كما لو اراد مريد ان لا يذهب الى الكيسة متى كان ذهابه واجباً عليه والخارج كما لو شغل الانسان نفسه بما يعوقه عن الذهاب الى الكيسة اما في الوقت الذي فيه يجب عليه الذهاب او قبله ايضاً وهذا يرجع على

نحو ما الى الاول لان من اراد ما لا يحتمل معه غيره فقد اراد التخلف عن ذلك
 الغير الا اذا لم يلحظ ان ما يريد فعله يعوقه عما يجب عليه فعله وحيثئذ يقضى
 عليه بذنب الغفلة . وذهب آخرون الى ان خطيئة الترك لا تقتضي فعلاً لان
 مجرد عدم فعل ما يجب فعله خطيئة . وكلا القولين حق من وجه لانه اذا كان
 المراد بخطيئة الترك ما يرجع بالذات الى حقيقة الخطيئة فقط فقد يكون معها
 فعل داخل كما اذا اراد مريد ان لا يذهب الى الكنيسة وقد تكون بدون فعل
 داخل او خارج كما اذا لم يخطر على بال الانسان شي من امر ذهابه او عدم
 ذهابه الى الكنيسة في الوقت الذي يجب عليه الذهاب اليها . واذا كان
 المراد بها ما يشمل اسباب الترك او دواعيه فلا بد ان يكون فيها فعل اذ لا
 تحصل خطيئة الترك الا متى اعرض الانسان عما في قدرته ان يفعله وان لا
 يفعله . واعراض الانسان عن فعل ما في قدرته ان يفعله وان لا يفعله لا يكون
 الا عن سبب او داعٍ مصاحب او سابق فان كان ذلك السبب خارجاً عن
 قدرة الانسان لم يكن في الترك خطيئة كما اذا لم يذهب الانسان الى الكنيسة
 بسبب المرض واما ان كان ذلك السبب او الداعي خاضعاً للارادة فيكون في
 الترك خطيئة وحيثئذ يكون ذلك السبب من حيث هو ارادي مصحوباً دائماً
 بفعل لا اقل من ان يكون فعل الارادة الداخل - وهذا الفعل قد يقصد به
 بالذات الترك كما لو اراد انسان ان لا يذهب الى الكنيسة اجتناباً للتعب
 وحيثئذ يكون هذا الفعل راجعاً بالذات الى الترك لان ارادة كل خطيئة ترجع
 بالذات الى تلك الخطيئة لان من حقيقة الخطيئة ان تكون ارادية وقد يقصد
 به بالذات شي لا آخر يعوق الانسان عن الفعل الواجب سواء كان ذلك
 المقصود بالارادة مصاحباً للترك كما لو اراد انسان ان يلعب حينما يجب ان
 يذهب الى الكنيسة او متقدماً عليه كما لو اراد انسان اطالة السهر التي يلزم

عنها عدم ذهابه صباحاً الى الكنيسة وحيثئذ يكون هذا الفعل الداخل او الخارج مقصوداً به الترك بالعرض لان الترك يحصل فيه دون قصد وما كان دون قصد نقول انه بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٥ ومن ذلك يتضح ان في خطيئة الترك حيثئذ فملاً مصاحباً او سابقاً لكن نسبته اليها عرضية والحكم على الاشياء يجب ان يكون باعتبار ما بالذات لا باعتبار ما بالعرض . فالاصح اذن ان يقال ان بعض الخطايا يجوز ان لا يكون فيها شيء من الفعل والا لكانت الافعال والاسباب المكتنفة الخطيئة من خارج ترجع الى ماهية الخطايا الأخر الفعلية اذا اجيب على الاول بان الخبر يقتضي أكثر مما يقتضيه الشر لان الخير يحصل عن علة كاملة بتمامها والشر يحصل عن النقص الجزئية» كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ولذلك تحصل الخطيئة اما عن فعل الانسان ما لا ينبغي او عن عدم فعله ما ينبغي لكن استحقاق الثواب لا يحصل ما لم يفعل الانسان ما ينبغي مختاراً ولذلك يستحيل حصول استحقاق الثواب دون فعل ويجوز حصول الخطيئة دون فعل

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له ارادي ليس لوقوع فعل الارادة عليه فقط بل لان في قدرتنا فعله او عدم فعله كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ وعلى هذا يجوز ان يقال لعدم الارادة ارادي من حيث ان في قدرة الانسان ان يريد وان لا يريد

وعلى الثالث بان خطيئة الترك مضادة للوصية الإيجابية التي هي ملزمة دائماً لكن ليس بالقياس الى كل زمان ولذلك فأنما بخطأ من يترك الفعل في الزمان المعين من الوصية الإيجابية

الفصل السادس

في ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتها مناف للشرعية الازلية
هل هو صحيح

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتها مناف للشرعية الازلية كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ ليس صحيحاً لان القول او الفعل او الاشتها يدل على فعل وليس كل خطيئة تدل على فعل كما مر في الفصل الآنف . فاذا ليس يدخل في هذا الحد كل خطيئة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١١ « الخطيئة ارادة امسائك او ادراك ما تحظره العدالة » والارادة مندرجة تحت الشهوة باعتبار اطلاق الشهوة بالفساحة على كل شوق فيكفي القول اذن بان الخطيئة اشتها مناف للشرعية الازلية دون زيادة القول او الفعل

٣ وايضاً يظهر ان الخطيئة قائمة حقيقة بالاعراض عن الغاية لان الخير والشر يعتبران خصوصاً من جهة الغاية كما يظهر مما مر في مب ١٨ ف ٦ ومن ثم عرف اوغسطينوس الخطيئة بالنسبة الى الغاية بقوله في الاختيار ك ١ ب ١١ « ليس الخطأ شيئاً سوى الاعراض عن الامور الابدية والاقبال على الامور الزمنية » وقال في كتاب ٨٣ مب ٣٠ « ان فساد الانسان قائم كله باستعمال ما يجب التمتع به وبالتمتع بما يجب استعماله » وليس في الحد المتقدم ذكر للاعراض عن الغاية المقتضاة . فهو اذن غير جامع

٤ وايضاً انما يقال لشيء انه منهي عنه لمنافاته الشرعية . وليست جميع الخطايا انما هي شرور لكونها منهي عنها بل بعضها انما هي منهي عنها لكونها شروراً . فلم يجب اذا اخذ منافاة شرعية الله في حد الخطيئة مطلقاً

٥ وايضاً ان المراد بالخطيئة فعل انساني قبيح كما يظهر مما مر في ف ١
ومب ٢١ ف ١ . وشر الانسان قائم بالمنافاة للعقل كما قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٤ . فكان الأولى اذن ان يقال ان الخطيئة منافية للعقل
لا للشريعة الازلية

لكن يكفي في معارضة ذلك نص اوغسطينوس
والجواب ان يقال ليست الخطيئة شيئاً سوى فعل انساني قبيح كما يظهر
مما تقدم قريباً . وانما يكون فعل انسانياً من حيث هو ارادي كما ينضح مما مر
في مب ١ ف ١ اي بمعنى كونه صادراً عن الارادة كفعل الارادة والانتخاب
او مأموراً به من الارادة كافعال التكلم والعمل الخارجة . وانما يكون الفعل
الانساني قبيحاً من حيث يخرج عن الحد المقدّر له وتقدير كشيء يعتبر
بالقياس الى قاعدة اذا خرج عنها خرج عن الحد المقدّر له . وللارادة
الانسانية قاعدتان احدهما قريية ومجانسة وهي العقل الانساني والاخرى هي
القاعدة الاولى وهي الشريعة الازلية التي كلنا هي عقل الله ولذلك وضع
اوغسطينوس في حد الخطيئة امرين احدهما من قبيل جوهر الفعل الانساني
وهو كالجزء المادي في الخطيئة وذلك بقوله «قول او فعل او اشتبه» والاخر
من قبيل حقيقة الشر وهو كالجزء الصوري في الخطيئة وذلك بقوله «مناف
للشريعة الازلية»

اذا اجيب على الاول بان الايجاب والسلب يرجعان الى جنس واحد
كرجوع المولود والغير المولود في الاقائيم الالهية الى الاضافة كما قال
اوغسطينوس في الثالث ك ٥ ب ٦ و ٧ ولذلك يجب اعتبار القول وعدم
القول والفعل وعدم الفعل من قبيل واحد

وعلى الثاني بان العلة الاولى للخطيئة هي الارادة الآمرة بجميع الافعال

الارادية التي هي وحدها محل الخطيئة ولذلك حدّ أوغسطينوس الخطيئة بـ
بعض المواضع بالارادة وحدها الا انه لما كانت الافعال الخارجة ايضاً ترجع الى
جوهر الخطيئة متى كانت قبيحة في انفسها كما مرّ في مب ٢٠ ف او ٢١ و٢٢
وجب ان يؤخذ ايضاً في حد الخطيئة شيء يرجع الى الافعال الخارجة
وعلى الثالث بان الشريعة الازلية تسوق الانسان اولاً وبالذات الى الغاية
وتجعله بالتبعية ان يحسن انتخاب الوسائط المؤدية الى الغاية ومن ثم في قوله
«مناف للشريعة الازلية» ايلا الى الاعراض عن الغاية والى سائر انواع الخلل
وعلى الرابع بان ما يقال من انه ليس كل خطيئة شراً لكونها منياً عنها انما
يراد به النهي الحاصل بالشريعة الموضوعة . اما اذا اريد به نهى الشريعة
الطبيعية المندرجة اولاً تحت الشريعة الازلية وثانياً في قوة العقل الانساني
الحاكمة الطبيعية فكل خطيئة انما هي شر لكونها منياً عنها لانها من طريق كونها
خارجة عن حد الترتيب تنافي الشريعة الطبيعية
وعلى الخامس بان الخطيئة ينظر اليها اللاهوتي خصوصاً من حيث هي
اهانة لله والفيلسوف الخلق من حيث منافاتها للعقل ولذلك رأسه
أوغسطينوس الالقي به ان باخذ في حد الخطيئة المنافاة للشريعة الازلية لا
المنافاة للعقل ولا سيما لاننا نأخذ بالشريعة الازلية في كثير مما يفوق العقل
الانساني كالمورالامية



البحث الثاني والسبعون

في تمايز الخطايا — وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الخطايا أو الرذائل والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ في ان تمايز الخطايا النوعي هل يكون باعتبار موضوعاتها — ٢ في تميز الخطايا الروحية والجسدية — ٣ في ان تميزها النوعي هل يكون باعتبار عنها — ٤ هل يكون باعتبار من يُخطئ اليه — ٥ هل يكون باعتبار اختلاف الذنب — ٦ هل يكون باعتبار الترك والفعل — ٧ هل يكون باعتبار الاختلاف في طريقة وقوع الخطيئة — ٨ هل يكون باعتبار الافراط والتفريط — ٩ هل يكون باعتبار اختلاف الظروف

الفصل الأول

في ان الخطايا هل تتفاير بالنوع باعتبار موضوعاتها

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الخطايا لا تتفاير بالنوع باعتبار موضوعاتها لان الافعال الانسانية انما يقال لها بالخصوص حسنة او قبيحة بالقياس الى الغاية كما سلف بيانه في مب ١٨ ف ٦ . ولان الخطيئة ليست سوى فعل انساني قبيح كما مر في مب ٢١ ف ١ وفي البحث الآنف ف ١ يظهر ان تمايز الخطايا النوعي يجب ان يكون باعتبار الغايات لا باعتبار الموضوعات

٢ وايضاً ان الشر لكونه عدماً يتمايز نوعاً بحسب اختلاف النوع في ما يقابله والخطيئة شر في جنس الافعال الانسانية . فالخطايا اذن تتمايز نوعاً بحسب ما يقابلها لا بحسب موضوعاتها

٣ وايضاً لو كانت الخطايا تتفاير بالنوع بحسب الموضوعات لاستحال تعلق خطيئة واحدة بالنوع بموضوعات مختلفة . وهذا جائز في بعض الخطايا فان الكبرى تتعلق بالروحانيات والجسمانيات كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣٤ ب ٢٣ والبخل يتعلق باجناس من الاشياء مختلفة . فالخطايا اذن لا تتمايز

نوعاً بحسب موضوعاتها

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة هي قول أو فعل أو اشتهاة منافية لشريعة الله . والاقوال والافعال والاشتهاات تمتاز نوعاً بحسب اختلاف موضوعاتها لان الافعال تمتاز بالموضوعات كما مر في مب ١٨ ف ٥ وق ١ مب ٢٧ ف ٣ . فإذا كذلك الخطايا تمتاز نوعاً بحسب موضوعاتها

والجواب ان يقال ان حقيقة الخطيئة تقتضي امرين كما مر في البحث الآنف ف ٦ وهما الفعل الارادي وخروجه عن حد الترتيب الذي يحصل بمخالفة شريعة الله ولاحدتها نسبة ذاتية الى الخاطئ الذي يقصد احداث فعل ارادي معين في مادة معينة وللآخر وهو خروج الفعل عن حد الترتيب نسبة عرضية الى قصد الخاطئ اذ ليس يفعل احد بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومعلوم ان كل شيء تحصل له حقيقة النوعية مما بالذات لا مما بالعرض لان ما بالعرض خارج عن حقيقة النوع . ولذلك فالخطايا تمتاز بالنوع من جهة الافعال الارادية لا من جهة ما في الخطيئة من عدم الترتيب والافعال الارادية تمتاز بالنوع بحسب الموضوعات كما مر بيانه في مب ١٨ ف ٥ فيلزم اذن ان الخطايا تمتاز حقيقة بالنوع باعتبار موضوعاتها اذا اوجب على الاول بان الغاية تتضمن اصالة حقيقة الخير فكان لها الى فعل الارادة الذي هو الاول في كل خطيئة نسبة الموضوع وعلى هذا فتغاير الخطايا بحسب الموضوعات او بحسب الغايات يرجع الى واحد

وعلى الثاني بان الخطيئة ليست عدماً صرفاً بل هي فعل خال عن الترتيب الواجب ولهذا فالخطايا تمتاز نوعاً بحسب موضوعات الافعال لا بحسب ما يقابلها — على انه لو قيل ايضاً بتميزها بحسب الفضائل المقابلة لها لكان ذلك من قبيل التمايز بالموضوعات لان الفضائل انما تمتاز نوعاً بحسب موضوعاتها كما

مر في مب ٦ ف ٥

وعلى الثالث بانه ليس بمنع ان يكون في الاشياء المختلفة المتغايرة بالنوع او بالجنس حقيقة واحدة صورية للموضوع منها تستمد الخطيئة نوعيتها وعلى هذا النحو تلتبس الكبرياء الترفع في اشياء مختلفة ويلتبس البخل الزيادة في ما يصلح لمنفعة الانسان

الفصل الثاني

في انه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا يصح ان يجعل تمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية فقد قال الرسول في غلا ٥ « واعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة والعهر وعبادة الاوثان والسحر » الآية وهذا يظهر منه ان جميع اجناس الخطايا هي اعمال الجسد . والمراد بالخطايا الجسدية اعمال الجسد . فاذا ليس ينبغي ان يميز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٢ وايضاً كل من يخطأ فهو يسلك بحسب الجسد كقوله في رو ٨ : ١٣ « ان عشتم بحسب الجسد تموتون واما ان اتمتم بالروح اعمال الجسد فتحبون » والعيشة او السلوك بحسب الجسد ترجع في ما يظهر الى حقيقة الخطيئة الجسدية فاذا جميع الخطايا جسدية . فلا ينبغي من ثمة التمييز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٣ وايضاً ان جزء النفس الاعلى وهو الذهن والعقل يقال له روح كقوله في افسس ٤ : ٢٣ « لتجددون بروح ذهنكم » حيث اطلق الروح على العقل كما قال الشارح . وكل خطيئة تُفعل بحسب الجسد فانها تصدر عن العقل بالرضي لان الرضي بفعل الخطيئة الى العقل الاعلى كما سيأتي في مب ٧٤ ف ٧ . فاذا الخطايا الجسدية والروحية واحدة فلا ينبغي ان تجعل متمايزة

٤ وايضاً لو كانت بعض الخطايا جسدية على الخصوص لوجب في ما يظهر ان يحمل ذلك بالاختصاص على تلك الخطايا التي بخطأها الانسان الى جسده . وقد قال الرسول في ١ كور ٦ : ١٨ « كل خطيئة يفعلها الانسان هي في خارج الجسد اما الزاني فانه يحرم الى جسده » فيلزم كون الزنى وحده خطيئة جسدية مع ان الرسول ذكر البخل ايضاً في جملة الخطايا الجسدية كما في افسس ٣ : ٥ لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ « من امهات الرذائل السبع خمس روحية واثنان جسديتان »

والجواب ان يقال ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما تقدم في الفصل الآنف . وكل خطيئة فهي قائمة باشتهاؤ خير متغير يخرج في اشتهاؤه عن حد الترتيب وهكذا متى أدرك يلتذبه صاحبه دون ترتيب . واللذة لثان كما يتضح مما مر في مب ٣١ ف ٣ احداها حيوانية وهي التي تنقضي في مجرد تصور شيء يحصل على حسب المبتغى وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً روحانية كما اذا التذمت بمدح الناس له او نحو ذلك والثانية جسمانية او طبيعية وهي التي تتم في اللس الجسماني وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً جسدية . فالخطايا التي تتم في اللذة الروحانية يقال لها خطايا روحية والتي تتم في اللذة الجسدية يقال لها خطايا جسدية كالشره الذي يتم في لذة المأكول والفجور الذي يتم في لذة المنكح وعليه قول الرسول في ٢ كور ١٠ : ٢ « فلنظهر انفسنا من كل دنس الجسد والروح »

إذا اجيب على الاول بان تلك الرذائل يقال لها اعمال الجسد « ليس لانها تتم في لذة الجسد بل المراد بالجسد هناك الانسان الذي متى عاش بحسب نفسه يقال انه عايش بحسب الجسد » كما قال الشارح هناك وكما قال اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ٤ ب ٢ و ٣ . والوجه في ذلك ان كل نقص في العقل

الانساني ناشئ في مبدئه على نحو ما عن الحس الجسدي

وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان في الخطايا الجسدية ايضاً فعلاً روحياً وهو فعل العقل الا ان غاية هذه الخطايا التي منها تأخذ تسميتها هي لذة الجسد

وعلى الرابع بان النفس تخدم الجسد في خطيئة الزنى على وجه مخصوص بحيث لا يسوغ للانسان في تلك الدقيقة ان يتفكر في شيء آخر كما قال الشارح هناك واما لذة الشره فهي وان كانت جسدية فكما لا تستغرق العقل الى هذا الحد - او يقال ان في هذه الخطيئة ايضاً اهانة للجسد لتدنسه بها تدنساً خارجاً عن حد الترتيب ولهذا يقال بالخصوص ان الانسان يجرم بهذه الخطيئة وحدها الى جسده . واما البخل المذكور في جملة الخطايا الجسدية فالمراد به الفسق وهو غضب الغير امراته ظلاً - او يقال ان ما يلتذ به البخل امرٌ جسماني وبهذا الاعتبار يحفل في جملة الخطايا الجسدية واما اللذة نفسها فايست الى الجسد بل الى الروح ولهذا كانت خطيئة روحية عند غريغوريوس

الفصل الثالث

في ان الخطايا هل تمايز بالنوع بحسب عللها

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطايا تمايز بالنوع بحسب عللها لان الشيء يستفيد نوعيته مما يستفيد منه وجوده . والخطايا تستفيد وجودها من عللها فمنها اذن تستفيد نوعيتها ايضاً . فهي اذن لتمايز بالنوع بتمايز عللها ٢ وايضاً يظهر ان العلة المادية اقل تعلقاً بالنوعية من العلة الأخرى . والموضوع في الخطيئة بمنزلة العلة المادية . فاذا لما كانت الخطايا تمايز بالنوع بحسب موضوعاتها كان تمايزها النوعي بحسب عللها الأخرى اولى في ما يظهر ٣ وايضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٢٩ : ١٧ « قد احترقت

بالنار واتقلبت» مانصه «كل خطيئة فهي اما عن خوفٍ مذلٍ على خلاف ما ينبغي واما عن حبٍ مهيجٍ على خلاف ما ينبغي» وقيل في ١ يرو ٢: ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد او شهوة العين او غر الحياة» وانما يقال لشيء انه في العالم بسبب الخطيئة من حيث انه يراد بالعالم معبر العالم كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢ وقد فصل غريغوريوس ايضاً في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ جميع الخطايا بحسب امهات الرذائل السبع . وجميع هذه التفصيلات يُنظر فيها الى علل الخطايا . فيظهر اذن ان الخطايا تتغير نوعاً بتغير العلل

لكن يعارض ذلك ان هذا يلزم عنه كون جميع الخطايا واحدة بالنوع لان لها علة واحدة فقد قيل في سي ١٠ : ١٥ «الكبرياء اول كل خطيئة» وفي ١ تيمو ٦ : ١٠ «ان حب المال اصل كل شر» ولا ينبغي ان للخطايا انواعاً مختلفة . فهي اذن لا تتمايز بالنوع بحسب اختلاف عللها

والجواب ان يقال لما كانت اجناس العلل اربعة كان يختلف وجه الاسناد اليها باختلاف المسندات فان العلة الصورية والعلة المادية تتعلقان حقيقةً بجوهر الشيء ولهذا كانت الجواهر تتمايز نوعاً وجنساً باعتبار الصورة والمادة . والعلة الفاعلة والعلة الغائية تتعلقان مباشرة بالحركة والفعل ولهذا كانت الحركات والافعال تتمايز نوعاً بحسب هاتين العلتين لكن على انحاء مختلفة لان المبادئ الفعلية الطبيعية محدودة دائماً الى افعال معينة ولهذا كان اختلاف الانواع في الافعال الطبيعية يعتبر لا بحسب الموضوعات التي هي الغايات او المنتهيات فقط بل بحسب المبادئ الفعلية ايضاً كتمايز التسخين والتبريد بالنوع بحسب الحار والبارد . واما المبادئ الفعلية في الافعال الارادية كافعال الخطايا فليست محدودة بالضرورة الى واحد فيجوز ان يصدر عن مبدأ فعلي واحد او محرك واحد انواع مختلفة من الخطايا كما يجوز ان يصدر عن الخوف المذل على خلاف

ما ينبغي ارتكاب الانسان السرقة او القتل وخذلانه القطيع الموكول اليه وهذه الامور بعينها يجوز صدورها عن الحب وبذلك يتضح ان الخطايا لا تتغير بالنوع بحسب اختلاف العلل المؤثرة او الحركة بل بحسب اختلاف العلة الغائية فقط . والغاية هي موضوع الارادة فقد اوضحنا في م ب ١ ف ٣ ان الافعال الانسانية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية

اذا اجيب على الاول بان المبادئ الفعلية في الافعال الارادية ليست محدودة الى واحد فلا تكفي لاصدار الافعال الانسانية ما لم نترجح الارادة الى واحد بقصد الغاية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٩ ولذلك كان وجود الخطيئة ونوعيتها يستكملان بالغاية

وعلى الثاني بان الموضوعات اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال الخارجة كن لها اعتبار المادة التي يقع عليها الفعل واما اذا اعتبرت بالقياس الى فعل الارادة الداخلة فلها اعتبار الغايات وبهذا الاعتبار تفيد الفعل حقيقته النوعية وان كن لها ايضاً باعتبار كونها مادة يقع عليها الفعل اعتبار المنتهيات التي بها تتنوع الحركات كما في الطبيعيات ك ٥ وفي الخلقيات ك ١٠ على ان منتهيات الحركة ايضاً انما تفيد الحركات الحقيقية النوعية باعتبار تضمنها حقيقة الغاية وعلى الثالث بان تفصيل الخطايا على تلك الالوجه لا يقصد به التفرقة بينها في النوع بل بيان عللها المختلفة

الفصل الرابع

في ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى التريب هل هي صحيحة يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى التريب قسمة فاسدة لان ما كان مشتركاً في كل خطيئة لا ينبغي ان يجعل قسماً من اقسام الخطيئة . والخطايا كلها مشتركة في كونها ضد الله فقد

قيل في حد الخطيئة انها متافية لشرعة الله كما مر في البحث الآنف ف ٦ فلا
 ينبغي اذن جعل الخطيئة الى الله قسمًا من اقسام الخطايا
 ٢ وايضاً كل قسمة فيجب ان تجعل بالمتقابلات . وهذه الاجناس الثلاثة
 للخطايا ليست متقابلة لان كل من يخطأ الى القريب يخطأ ايضاً الى نفسه والى
 الله . فاذا ليست قسمة الخطيئة الى هذه الاقسام الثلاثة صحيحة
 ٣ وايضاً ان الامور الخارجية لا تفيد النوعية . والله والقريب خارجان عنا .
 فالخطايا اذن لا تميز نوعاً بهذه الثلاثة . فقسمة الخطيئة اذن الى هذه الثلاثة
 فاسدة

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم عند تفصيله
 الخطايا « يقال ان الانسان يخطأ الى نفسه والى الله والى القريب »
 والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل غير مرتب كما مر في البحث الآنف ف ١
 والترتيب يجب ان يكون في الانسان على ثلاثة انواع الاول بالقياس الى نظام
 العقل من حيث يجب ان تكون جميع افعالنا وافعالنا متقدرة بنظام العقل .
 والثاني بالقياس الى نظام الشريعة الالهية التي يجب على الانسان ان يسلك
 بحسبها في كل امر فلو كان الانسان حيواناً معتزلاً بالطبع لكفاه هذان النوعان
 من الترتيب الا انه لما كان حيواناً سياسياً ومدنياً بالطبع كما في السياسة ك ١
 وجب ان يكون ثمة ترتيب ثالث يتعلق بما يجب على الانسان لغيره من الناس
 الذين يجب ان يعيش معهم - والاول من هذه الترتيبات يتضمن الثاني وزيادة
 لان كل ما يندرج تحت ترتيب العقل يندرج تحت ترتيب الله لكن من الاشياء
 ما يندرج تحت ترتيب الله وهو فوق العقل الانساني كالامور التي ترجع الى
 الايمان والتي يجب لله وحده فمن يخطأ في هذه الامور يقال انه يخطأ الى الله
 كما مبتدع ومنتهك الاقداس والمجذف . وكذلك الترتيب الثاني يتضمن الثالث

وزيادة لان كل ما يجب علينا للقريب يجب ان نسلك فيه على حسب نظام العقل ومن الامور ما تتبع فيه العقل بالنسبة الى انفسنا فقط لا بالنسبة الى القريب فمن يخطأ في هذه يقال انه يخطأ الى نفسه كما يظهر في الشره والفاجر والمبذر - ومتى خطى الانسان في ما يجب عليه للقريب يقال انه يخطأ الى القريب كما يظهر في السارق والقاتل - والامور التي تجب على الانسان لله ولل قريب ونفسه مختلفة . ومن ثمه كان تفصيل الخطايا هذا بحسب الموضوعات التي بها تتباير انواع الخطايا فيكون في الحقيقة باعتبار انواعها المختلفة لان الفضائل التي تقابلها الخطايا ايضاً تتمايز نوعاً بهذا الفرق اذ لا يخفى ان الفضائل اللاهوتية تتعلق بالله والعفة والشجاعة لتعلقان بصاحبهما والمدالة لتعلق بالقريب اذاً اجيب على الاول بان الخطأ الى الله مشترك في كل خطيئة باعتبار ان الترتيب المتعلق بالله يتضمن كل ترتيب انساني واما باعتبار ان ترتيب الله يفوق الترتيبين الآخرين فالخطيئة الى الله جنسٌ مخصوصٌ من الخطيئة وعلى الثاني بانه متى كانت الاشياء التي يتضمن احدها الآخر متميزة وجب ان يكون التمايز حاصلًا لا باعتبار تضمن احدها الآخر بل باعتبار مجاوزة احدها للآخر كما هو ظاهر في قسمة الاعداد والاشكال فان المثلث الزوايا لا يجعل قسماً للمربع الزوايا من حيث يندرج فيه بل من حيث ينقص عنه وكذا الحال في الثلاثي والرابعي

وعلى الثالث بان الله والقريب وان كانا خارجين عن الخطيئة ليسا مع ذلك اجبيين عن فعل الخطيئة بل نسبتها اليه نسبة موضوعين خاصين له

الفصل الخامس

في ان قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تُحدث تغييراً في النوع

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة الخطايا من جهة الذنب كقسمة مثلاً الى عرضية ومميّة تُحدث تغييراً في النوع لان الاشياء التي بينها فرق غير متناه لا يجوز ان تكون واحدة بالنوع ولا واحدة بالجنس ايضاً . وبين الخطيئة العرضية والخطيئة المميّة فرق غير متناه لان العرضية تستوجب عقاباً زمنياً والمميّة تستوجب عقاباً ابدياً ومقدار العقاب على حسب مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥: ٢ « على قدر ذنبه يكون مقدار جزاءه » فاذا ليس بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميّة وحدة جنس فضلاً عن وحدة النوع

٢ وايضاً ان بعض الخطايا مميّة من جنسها كالقتل والفسق وبعضها عرضية من جنسها كالكمة البطالة والضحك الفضولي . فاذا الخطيئة العرضية والخطيئة المميّة متغايرتان بالنوع

٣ وايضاً ان نسبة الخطيئة الى العقاب كنسبة الفعل الصالح الى الثواب . والثواب هو غاية الفعل الصالح فالعقاب اذن غاية الخطيئة . والخطايا تمتاز بالنوع من جهة الغايات كما مر في ف ٣ فهي اذن تمتاز ايضاً بالنوع من جهة استحقاق العقاب

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المقومة للنوع متقدمة كالفصول النوعية . والعقاب متأخر عن الذنب لكونه معلولاً له . فالخطايا اذن لا تمتاز بالنوع من جهة الذنب

والجواب ان يقال ان الاشياء المتغايرة بالنوع يوجد فيها فصلان احدهما مقوم لتغاير النوع وهذا لا يوجد اصلاً الا في الانواع المختلفة كالناطق والغير

الناطق والمنتفس والغير المنتفس والثاني لازم عن اختلاف النوع وهذا الفصل
 وان كان في بعض الاشياء لازماً عن اختلاف النوع الا انه يجوز ان يوجد في
 غيرها في نوع واحد بينه كالابيض والاسود فانهما لازمان عن اختلاف
 النوع في الغراب والجمع الا انه يجوز وجود هذا الفصل في نوع الانسان الواحد
 اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان فصل الخطيئة العرضية والميتة او اي فصل
 آخر يؤخذ من جهة الذنب لا يجوز ان يكون فصلاً مقوماً لاختلاف النوع
 لان ما بالعرض لا يقوم به نوع اصلاً وما كان خارجاً عن قصد الفاعل فهو
 بالعرض كما في الطبيعيات كـ ٢٠ ومعلوم ان العقاب خارج عن قصد الخاطئ فنسبته
 الى الخطيئة عرضية من جهة الخاطئ . الا ان له نسبة الى الخطيئة من الخارج اي
 من جهة عدالة القاضي الذي يقضي بعقوبات مختلفة باختلاف احوال الخطايا
 ولذلك فالفصل الذي من جهة استحقاق العقاب يجوز ان يلزم عن اختلاف
 نوع الخطايا لكنه ليس يقوم به اختلاف النوع - وفصل الخطيئة العرضية
 والميتة لازم عن اختلاف عدم الترتيب الذي به تتم حقيقة الخطيئة فان عدم
 الترتيب على ضربين احدهما يحصل بنقض مبدأ الترتيب والثاني ما يسلم معه
 مبدأ الترتيب ولكنه يقع في ما يلي المبدأ كما ان عدم ترتيب المزاج الحاصل في
 جسم الحيوان قد يتصل الى نقض المبدأ الحيوي فيحصل الموت وقد لا يكون
 في مبدأ الحياة بل في بعض الاخلاط فيحصل المرض . ومبدأ كل ترتيب في
 الامور الخلقية هو الغاية القصوى التي هي في العمليات بمثابة المبدأ البين بنفسه
 في النظريات كما سيأتي الخلقيات كـ ٧ ب ٨ ولذلك متى فسد ترتيب النفس
 بالخطيئة الى حد ان اعرضت عن الغاية القصوى اي عن الله الذي تتصل به
 بالحبة فتلك هي الخطيئة الميتة ومتى حصل فساد في الترتيب دون ان يبلغ
 الى الاعراض عن الله فتلك هي الخطيئة العرضية لانه كما ان فساد الموت في

الجسمانيات الذي يحصل بنقض مبدأ الحياة لا يمكن دفعه بقوة الطبيعة واما
فساد المرض فيمكن دفعه بسبب سلامة مبدأ الحياة كذلك الامر في ما يخص
بالنفس لان الامور النظرية من يخطئ فيها في المبادئ يتعذر اقتناعه ومن
يخطئ في غير المبادئ يمكن هدايته الى الصواب بالمبادئ . وكذا الشأن
في العمليات فان من يمرض بالخطيئة عن الغاية القصوى فطبيعة هذه الخطيئة
تقتضي ان لا يقال عثرته ولهذا يقال انه يخطأ خطأ مميتاً ويستوجب عقاباً
ابدياً ومن يخطأ دون ان يمرض عن الله فحقيقة هذه الخطيئة تقتضي جواز دفع
هذا الفساد لسلامة المبدأ ولهذا يقال انه يخطأ خطأ عرضياً اسيء لانه لا
يستوجب بخطيئة هذه عقاباً ابدياً

اذ اوجب على الاول بان بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة فرقاً غير متناه
من جهة الاعراض لا من جهة الاقبال الذي به توجه الخطيئة الى الموضوع ومن
ذلك تستفيد نوعيتها فلا يتمتع اذن ان يوجد في نوع واحد بعينه خطيئة مميتة
وخطيئة عرضية كما ان الحركة الاولى في جنس الفسق خطيئة عرضية والكلمة
البطالة التي هي في الغالب عرضية يجوز ان تكون ايضاً مميتة

وعلى الثاني بان كون بعض الخطايا مميتة من جنسها وبعضها عرضية من
جنسها يلزم عنه ان هذا الفصل مترتب على تقاير الخطايا النوعي لا سبب له .
وهو يجوز وجوده ايضاً في الاشياء المتحدة بالتنوع كما مر قريباً .

وعلى الثالث بان الثواب مقصود من مستحقه او ذي العمل الصالح واما
العقاب فليس مقصوداً من الخاطئ بل بالاحرى مضاداً لارادته فليس
حكمها واحداً

الفصل السادس

في ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متغايرتان بالشروع

يُنْحَطُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك متغايرتان بالنوع فان الزلة جعلت قسيمة للخطيئة في افسس ١ : ٢ حيث قيل « حين كنتم امواتا بزلاتكم وخطاياكم » وقد كتب عليه الشارح « بالزلات اي بترك ما يؤمر به وبالخطايا اي بفعل ما ينهى عنه » وهو صريح بان المراد بالزلة خطيئة الترك وبالخطيئة خطيئة الفعل فهما اذن متغايران بالنوع لان كلا منهما قسم للآخر على حد النوعين المختلفين

٢ وايضا من انصفات الذاتية للخطيئة كونها منافية لشريعة الله لان ذلك مأخوذ في حدها كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ٦ . وشريعة الله مشتملة على وصايا متغايرة بعضها ايجابي يضاده خطيئة الترك وبعضها سلبي يضاده خطيئة الفعل . فاذا خطيئة الترك وخطيئة الفعل متغايرتان بالنوع

٣ وايضا ان الترك والفعل يتغايران تغاير الايجاب والسلب . ويمتنع كون الايجاب والسلب من نوع واحد فان السلب ليس له نوع لان الوجود ليس له انواع ولا فصول كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ . فيمتنع اذن اتحاد الترك والفعل بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الترك والفعل يجتمعان في نوع واحد من الخطيئة فان البخل يسلب ما للغير وهذه خطيئة الفعل ولا يعطي ما يجب عليه لغيره وهذه خطيئة الترك . فاذا ليس الترك والفعل متغايرين بالنوع

والجواب ان يقال يوجد في الخطايا فصلان احدهما مادي والاخر صوري فلما دي يعتبر بحسب ما لافعال الخطيئة من النوعية الطبيعية والصوري يعتبر من حيث النسبة الى الغاية الواحدة المخصوصة التي هي الموضوع الخاص .

وبناءً على ذلك يوجد أفعال متغايرة بالنوع من جهة المادة ولكنها من جهة
 الصورة متحدة في نوع الخطيئة لوحدة غايتها كما أن القتل بالخنق والرجم والطنن
 يرجع إلى نوع القتل الواحد وإن تغايرت هذه الأفعال نوعاً من جهة نوعية
 طبيعتها . وعلى هذا فإذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل من الجهة
 المادية كانا متغايرين بالنوع على أن يكون النوع مأخوذاً بالفساحة من حيث
 يجعل للسلب والعلم نوع . وإذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل
 من الجهة الصورية لم يكونا متغايرين بالنوع لأن لهما غاية واحدة ومحركاً واحداً
 فالخبيل يسلب ولا يؤدي للغير حقه لغاية جمع المال ومثله الشره فإنه يأكل
 فوق الحاجة ويترك الأصوام المفروضة ليملاً شهوة بطنه وقس على ذلك
 فإن السلب في الأشياء يمتد دائماً على إيجاب يكون على نحو ما علة له ولهذا كان
 تسخين النار وعدم تبريدها في الأشياء الطبيعية في حكم واحد
 إذاً اجيب على الأول بأن تلك القسمة إلى فعل وترك ليست بحسب
 اختلاف النوع من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط كما تقدم
 وعلى الثاني بأنه إنما وجب أن يجعل في شريعة الله وصايا مختلفة في الإيجاب
 والسلب ليتأدى الناس إلى الفضيلة تدريجاً أولاً باجتناب الشر الذي تنأدى
 إليه بالوصايا السالبة ثم بفعل الخير الذي تنأدى إليه بالوصايا الإيجابية وعلى
 هذا فالوصايا الإيجابية والسالبة لا ترجع إلى فضائل مختلفة بل إلى درجات
 مختلفة من الفضيلة فلا يلزم مضادتها لخطايا مختلفة بالنوع - وإيضاً فالخطيئة لا
 تستفيد نوعيتها من جهة الإعراض لأنها من هذه الجهة سلب أو عدم بل من
 جهة الاقبال باعتبار كونه فعلاً . وعلى هذا فالخطايا لا تتغاير بالنوع بتغاير وصايا
 الشريعة

وعلى الثالث بأن ذلك الاعتراض يتمشى على تغاير النوع من الجهة

المادية — ومع ذلك يجب ان يُعلم ان السلب وان لم يكن له نوع إلا انه يُجمل في نوع برده الى الايجاب المستتب له

الفصل السابع

في ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية ليست صحيحة فان اوغسطينوس جعل للخطيئة في الثالث ك ١٢ ب ١٢ ثلاث درجات الاولى « متى ألقى الحس البدني في الروح لذة » وهي خطيئة بالفكر والثانية « متى طاب الانسان نفساً بمجرد لذة الفكر » والثالثة « متى عزم بالرضى على الفعل » وهذه الثلاثة ترجع الى الخطيئة الفكرية . فلا ينبغي اذن جعل الخطيئة الفكرية جنساً برأسه للخطيئة

٢ وايضاً ان غريغوريوس جعل للخطيئة في ادبياته ك ٤ ب ٢٧ اربع درجات اولها « الذنب الكامن في القلب » والثانية « متى ظهر الى الخارج » والثالثة « متى قوي بالمادة » والرابعة « متى اتصل الانسان الى الطمع في الرحمة الالهية او الى البأس » ولم يجعل في ذلك فرق بين الخطيئة الفعلية والخطيئة القولية وقد جعل درجتان اخريان للخطيئة . فالقسمة الاولى اذن غير صحيحة

٣ وايضاً لا تحصل خطيئة بالقول او بالفعل قبل ان تحصل بالفكر . فاذا ليست هذه الخطايا متغايرة بالنوع فلا يجب جعل كل منها قسمة للأخرى لكن يعارض ذلك قول ايرونيوس في تفسير حزقيا ك ١٣ « الزلات العامة التي ينضع لها الجنس البشري ثلاث لانا نخطأ بالفكر او بالقول او بالفعل »

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء تتغاير بالنوع على نحوين الاول من حيث ان اكل نوعاً كاملاً كالتغاير النوعي بين الفرس والثور والثاني من حيث يُعتبر اختلاف الانواع باختلاف الدرجات في كون او حركة كما ان البناء

تكون "كامل" للبيت ووضع الاساس واقامة الجدار نوعان ناقصان كما يتضح من قول الفيلسوف في الخلقيات ١٠ ب ٤ ومثل ذلك يمكن ان يقال في تكون الحيوانات - اذا تمهد ذلك فالخطيئة تُقسم الى هذه الثلاث اي الى قولية وفكرية وفعلية لا على انها انواع مختلفة كاملة لان الخطيئة تتم بالفعل فكان للخطيئة الفعلية حقيقة النوع الكاملة لكنها تبدئ اولاً بان تتأسس في الفكر ثم تحصل لما الدرجة الثانية في الفهم الذي به يتيسر للانسان ان يكشف عما يجالج قلبه من التصورات والدرجة الثالثة في انقضاء الفعل وعلى هذا تكون هذه الثلاثة متغايرة بتغاير درجات الخطيئة لانه من الواضح انها ترجع الى نوع واحد كامل من الخطيئة لصدورها عن محرك واحد فان النضبان لاشتياؤه الانتقام يضطرب اولاً في فكره ثم يخرج الى الاغلاظ في الكلام ثم يتخطى الى الفعل المعين وكذا الشأن في الفجور وسائر الخطايا

اذا اجب على الاول بان جميع الخطايا الفكرية متفقة في حقيقة الخفاء وبهذا الاعتبار تجعل في درجة واحدة ولكنها تقسم بعد ذلك الى ثلاث درجات وهي التصور والالتذاذ والرضى

وعلى الثاني بان الخطيئة القولية والفعلية متفقتان في حقيقة الظهور ولذلك جعلهما غريغوريوس تحت درجة واحدة واما ايرونيوس فقد فرق بينهما اذ ليس في الخطيئة القولية الا الابانة والافصاح فقط وهو المقصود بالذات واما الخطيئة الفعلية فتميزها انفاذ التصور الفكري الباطن وهو المقصود بالذات وليست الابانة فيها الا بطريق الزوم . واما العادة والياس فانها درجتان تابعتان لكمال نوعية الخطيئة كاتباع المراهقة والشبية لكمال تكون الانسان

وعلى الثالث بان الخطيئة الفكرية والقولية لا تغايران الخطيئة الفعلية متى وجدتا معها بل متى كان لكل منها وجود مستقل بنفسه كما ان جزء الحركة ايضاً

لا يغير الحركة كلها متى كانت الحركة متصلة بل متى وقعت في الوسط فقط
الفصل الثامن

في ان الافراط والتفريط هل يحدثان تغايراً في نوع الخطايا

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا لانهما يتغيران بحسب الاكثر والاقل . والاكثر والاقل لا يحدثان تغايراً في النوع . فاذا الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا ٢- وايضاً كما ان الخطيئة في تحصل بالانحياز عن استقامة العقل

كذلك الكذب في النظريات يحصل بالانحياز عن حقيقة الخارج وليس يحصل في نوع الكذب تغاير بقول القائل اكثر او اقل مما في الخارج . فاذا كذلك ليس يحصل تغاير في نوع الخطيئة بانحيازها عن استقامة العقل انحيازاً اكثر او اقل

٣ وايضاً ليس يتقوم نوع واحد عن نوعين كما قال فرفوريوس في الباب الاخير من الايساغوجي . والافراط والتفريط مجتمعان في خطيئة واحدة فقد مجتمع في بعض الناس البخل والتبذير والبخل خطيئة بالتفريط والتبذير خطيئة بالافراط . فاذا الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا

لكن يعارض ذلك ان المتضادات متغايرة بالنوع لان المضادة فصل من قبيل الصورة كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٣ و ١٤ . والردائل التي تختلف بالافراط والتفريط متضادة كمضادة البخل للتبذير . فهي اذن متغايرة بالنوع

والجواب ان يقال لما كان في الخطيئة امران الفعل وفساد ترتيبه من حيث يخرج به عن نظام العقل والشرعة الالهية كانت نوعية الخطيئة لا تعتبر من جهة فساد الترتيب الذي لا يقصد من الخاطئ . كما مر في ١ بل بالاحرى من جهة نفس الفعل باعتبار انتهائه الى الموضوع الذي يتوجه اليه قصد الخاطئ . ولذلك فحيثما اختلف المعرك الذي يميل بالقصد الى الخطأ اختلف نوع الخطيئة

وواضح أن المحرك إلى الخطأ في الخطايا الواقعة بالافراط ليس نفس المحرك إلى الخطأ في الخطايا الواقعة بالتفريط بل هما محركان متضادان كما أن المحرك في خطيئة الفجور هو حب الذات البدنية والمحرك في خطيئة الخمود هو كراهيتها فلا تكون من ثم هذه الخطايا متغايرة بالنوع فقط بل متضادة أيضاً

إذا اجيب على الاول بان الأكثر والاقبل وإن لم يكونا علة لاختلاف النوع فقد يكونان لازمين عن تعابير الانواع من حيث يحدثان عن صور مختلفة كما لو قيل ان الذراخف من اخواء ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١ ان الذين قالوا بعدم اختلاف انواع الصدقات لكونها يقال بحسب الأكثر والاقبل لم يستندوا على دليل كاف . وعلى هذا فالخروج عن نظام العقل بالافراط او بالتفريط يرجع الى خطايا مختلفة بالنوع من حيث تلزم عن محركات مختلفة وعلى الثاني بان الخاطئ لا يقصد الانحياز عن العقل فلم يكن حكم خطيئة الافراط والتفريط واحداً لخروجهما عن استقامة العقل الواحدة . الا انه ربما قصد قائل الكذب اخفاء الحقيقة فلا يكون اذ ذاك فرق بين ان يقول أكثر او اقل واما اذا كان العدول عن الحقيقة غير مقصود فواضح حينئذ ان الانسان يتحرك الى ان يقول أكثر او اقل من علل مختلفة وبهذا الاعتبار تختلف حقيقة الكذب كما يظهر في المفاهيم الذي تحمله المباهة على الافراط في الكذب والمخادع الذي يقول اقل من الواقع تخلصاً من إيفاء ما يجب عليه ومن هنا كانت بعض الآراء متضادة

وعلى الثالث بانه يجوز ان يكون واحدٌ بخيلاً ومبذراً باعتبارين اي ان يكون بخيلاً في اخذ ما لا ينبغي ومبذراً في اعطاء ما لا ينبغي . وليس يمتنع اجتماع الاضداد في واحدٍ باعتبارات مختلفة

الفصل التاسع

في ان الخطايا هل لتغاير نوعاً بتغاير الظروف

يُتَخَطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الرذائل والخطايا لتغاير نوعاً بتغاير الظروف لان الشر يحمل عن النقوص الجزئية كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . والنقوص الجزئية هي فساد كل من الظروف . فاذاً كل ظرف فاسد يستلزم نوعاً من الخطايا

٢ وايضاً ان الخطايا افعال انسانية . والافعال الانسانية تستفيد احياناً الحقيقة النوعية من الظروف كما مر في مب ١٨ ف ١٠ . فالخطايا اذن لتغاير نوعاً بفساد الظروف المختلفة

٣ وايضاً ان انواع الشره المختلفة قد عبر عنها بعضهم بالفاظ نظمها شعراً وهي « فرط العجلة والتأني وزيادة القدر وشدة الرغبة وكثرة الإقبال » وهذه ترجع الى ظروف مختلفة لان معنى فرط العجلة قبل ما ينبغي ومعنى زيادة القدر أكثر مما ينبغي وهلم جرا . فاذاً انواع الخطايا لتغاير بتغاير الظروف لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٧ وك ٤ ب ١ ان كل رذيلة تخطأ بفعالها أكثر مما ينبغي ومتى لا ينبغي وهكذا الى سائر الظروف . فاذاً لا لتغاير باعتبار ذلك انواع الخطايا

والجواب ان يقال حيثما اختلفت محركات الخطيئة اختلفت انواعها كما مر في الفصل الآنف لان المحرك الى الخطأ هو الغاية والموضوع وقد يعرض ان يكون المحرك واحداً في فساد الظروف المختلفة كما ان البخل يتحرك من واحد بعينه الى ان يأخذ متى لا ينبغي وحيث لا ينبغي وأكثر مما ينبغي وهكذا الى سائر الظروف فانه انما يفعل ذلك بسبب حرصه المفرط على جمع المال . وفساد الظروف المختلفة في هذه الامور لا يحدث تغايراً في انواع الخطايا بل يرجع كله

الى نوع واحد بعينه من الخطيئة . وقد يعرض ايضاً ان يكون فساد الظروف المختلفة ناشئاً عن اسباب مختلفة كما ان فرط عجلة الانسان في الاكل يجوز ان ينشأ عن عدم احتماله تأجيل الطعام بسبب سهولة فناء الرطوبة واشتياقه القدر الزائد من الطعام يجوز ان يحدث عن قوة طبيعية على احالة الطعام الكثير واشتهاءه لاطعمة اللذيذة يحدث عن شوقه الى ما في الطعام من اللذة وعليه ففساد الظروف المختلفة في هذه الامور يحدث تغيراً في انواع الخطايا اذا اجيب على الاول بان الشر من حيث هو شر هو عدم فيتغير نوعه بتغير ما يستند اليه على حد سائر العدميات . واما الخطيئة فلا تستفيد النوعية من جهة انعدام او الاعراض كما مر في ف ١ بل من الاقبال على موضوع الفعل وعلى الثاني بان الظرف لا يحدث تغيراً في نوع الفعل الا متى اختلف السبب وعلى الثالث بان لانواع الشره المختلفة اسباباً مختلفة كما مر قريباً



المبحث الثالث والسبعون

في نسبة الخطايا بعضها الى بعض — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي لنا في نسبة الخطايا بعضها الى بعض ونبحث في ذلك بدور على عشر مسائل — ١ هل جميع الخطايا والذنوب متلازمة — ٢ هل جميعها متساوية — ٣ في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب الموضوعات — ٤ هل يعتبر بحسب شرف الذنوب التي نقابلها الخطايا — ٥ في ان الخطايا الجسدية هل هي اثقل من الخطايا الروحية — ٦ في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علل الخطايا — ٧ هل يعتبر بحسب ظروفها — ٨ هل يعتبر بحسب مقدار ضررها — ٩ هل يعتبر بحسب حال من يُخطئ اليه — ١٠ في ان رفعة مقام المخطئ هل توجب ثقل الخطيئة

الفصل الأول

هل جميع الخطايا متلازمة

يُخَطِّى إلى الأول بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا متلازمة ففي يع ١٠ : ٢ « من حفظ الناموس كله وعثر في امر واحد فقد صار مجرمًا في الكل » والاجرام في جميع اوامر الناموس هو نفس اقتواف جميع الخطايا لان « الخطيئة هي تعدي الشريعة الالهية وعصيان الاوامر العلوية » كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨ . فاذا من اقترف خطيئة واحدة لزمته جميع الخطايا

٢ وايضاً كل خطيئة فانها تنفي الفضيلة المقابلة لها . ومن خلا عن فضيلة فقد خلا عن جميع الفضائل كما يظهر مما مر في مب ٦٥ ف ١ . فاذا من اقترف خطيئة واحدة فقد تعرّى عن جميع الفضائل . ومن تعرّى عن فضيلة فهو حاصل على الرذيلة المقابلة لها . فاذا من اقترف خطيئة واحدة فقد اقترف جميع الخطايا

٣ وايضاً ان جميع الفضائل المتفقة في مبدأ واحد متلازمة كما مر مب ٦٥ ف ١ و ٢ . وكما ان الفضائل تتفق في مبدأ واحد كذلك الخطايا ايضاً لانه كما ان « محبة الله التي تقيم مدينة الله » مبدأً واصل لجميع الفضائل كذلك « محبة الذات التي تقيم مدينة بابل » اصل لجميع الخطايا كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ . فاذا جميع الخطايا والرذائل ايضاً متلازمة بحيث ان من كانت فيه واحدة منها كانت كلها فيه

لكن يعارض ذلك ان بعض الرذائل متضادة بينها كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الحاقميات ك ٢ ب ٨ ويستحيل اجتماع المتضادات في واحد بعينه . فيستحيل اذن كون جميع الخطايا والرذائل متلازمة

والجواب ان يقال ان قصد الفاعل بحسب الفضيلة في اتباع العقل ليس

كقصد الخاطئ في محنة العقل لان كل من يفعل بحسب الفضيلة فانه يقصد اتباع نظام العقل فيكون قصده في جميع الفضائل ترجهاً الى واحدٍ بينه ولهذا كانت جميع الفضائل متلازمة في دستور المفهولات لتدبير الذي هو الطبيعة كما مرَّ في مب ٦٥ ف ١. واما الخاطئ فليس يقصد الخروج عن مقتضى العقل بل انما يقصد التوجه الى خيرٍ مُشتهى يستفيد منه قصده هذا الحقيقة النوعية. وهذه الخيرات التي يتوجه اليها قصد الخاطئ الخارج عن مقتضى العقل مختلفة وغير متلازمة في شيء بل ربما كانت متضادة ايضاً وعليه لما كانت الرذائل والخطايا تستفيد نوعيتها مما توجه اليه كان من الواضح ان الخطايا ليست متلازمة اصلاً من جهة ما تستكمل به حقيقتها النوعية لان الخطيئة لا تُقترَف بالاقبال من الكثرة الى الوحدة بل بالعدول عن الوحدة الى الكثرة

اذا اجيب على الاول بان كلام يعقوب على الخطيئة ليس من جهة الاقبال الذي باعتباره تمايز الخطايا كما مرَّ في البحث الانف ١ بل من جهة الإعراض اي من حيث ان الانسان يُعرض بالخطيئة عن امر الشريعة. وجميع اوامر الشريعة صادرة عن واحدٍ بينه كما قال هناك في ع ١١ ولذلك كان الله هو بعينه يهان في كل خطيئة وبهذا الاعتبار قال « من عثر في امرٍ واحدٍ فقد صار مجرمًا في الكل » اي لانه باقترافه خطيئة واحدة يستوجب العقاب من حيث يهين الله الذي عن اهانتِه ينشأ جرم جميع الخطايا

وعلى الثاني بانه قد مرَّ في مب ٧١ ف ٤ ان الفضيلة المقابلة لا تنفي بكل فعل من افعال الخطيئة اذ الخطيئة العرضية لا تنفي الفضيلة وأن الخطيئة الميتة تنفي الفضيلة المفاضة من حيث تُقصي عن الله غير ان الفعل الواحد من افعال الخطيئة ولو كانت ميتة لا يني ملكة الفضيلة المكتسبة. واما اذا تكثرت الافعال الى ان يحصل عنها ملكة مضادة فتنتفي ملكة الفضيلة المكتسبة وباتفاقها تنفي

الفطنة لان الانسان متى فعل على خلاف فضيلة ما اياً كانت فإنه يفعل على خلاف الفطنة . ويمتنع حصول فضيلة خافية بدون الفطنة كما مر في مب ٥٨ ف ٤ ومب ٦٥ ف ١ فيلزم من ذلك انتفاء جميع الفضائل الخفية باعتبار وجود الفضيلة الكامل والصوري الذي يحصل للفضائل الخفية باعتبار اشتراكها في الفطنة . لكنه يبقى اميال الى افعال الفضائل ليس لها حقيقة انفضية . الا انه ليس يلزم ان الانسان يقع بسبب بذلك في جميع الرذائل او اخطايا اما اولاً فلان الفضيلة الواحدة يقابلها رذائل كثيرة فيحوز انعدامها بواحدة منها وان لم تكن الأخرى موجودة . واما ثانياً فلان الخطيئة تقابل الفضيلة صالحة من جهة ميل الفضيلة الى الفعل كما مر في مب ٧١ ف ١ فاذا بقي في الانسان بعض اميال صالحة فلا يجوز ان يقال ان فيه ما يقابلها من الرذائل او اخطايا وعلى الثالث بان محبة الله مؤلفة لانها تؤدي بمحبة الانسان من كثير الى واحد ولذلك كانت الفضائل الحاصلة عن محبة الله متلازمة . واما محبة الذات فتفرق عاطفة الانسان الى كثير اي من حيث ان الانسان يحب ذاته باشتهائه لنفسه الخيرات الزمنية التي هي كثيرة ومختلفة ولهذا لم تكن الرذائل والخطايا الحاصلة عن محبة الذات متلازمة

الفصل الثاني

هل جميع الخطايا متساوية

. يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا متساوية لان فعل الخطيئة انما هو فعل ما لا يحل . وفعل ما لا يحل مذموم في الجميع على نحو واحد بعينه . ففعل الخطيئة اذن مذموم على نحو واحد بعينه . فاذا ليس بين الخطايا تفاوت في الثقل

٢ وايضاً كل خطيئة فهي قائمة بتعدي الانسان نظام العقل الذي نسبته

الى الافعال الانسانية كنسبة القاعدة الخطية في الجسديات . فالخطأ اذن
كالخروج عن الخطوط والخروج عن الخطوط يكون متساوياً وعلى نحو واحد
ولو كان الخارج ابعدها او اقرب اليها لان الأعدام لا تقبل الاكثر والاقل .
فاذاً جميع الخطايا متساوية

٣ وايضاً ان الخطايا مقابلة للفضائل . وجميع الفضائل متساوية كما قال
توليوس في مناقضاته ٣ . فاذاً جميع الخطايا متساوية

لكن يعارض ذلك قول الرب لبيلاطس في يو ١٩ : ١١ « الذي اسلمي
اليك له خطيئة اعظم » وقد ثبت ان بيلاطس كانت له خطيئة . فبعض
الخطايا اذن اعظم من بعض

والجواب ان يقال ان مذهب الرواقين الذي تابعه عليه توليوس في الموضوع
المقدم من مناقضاته كان ان جميع الخطايا متساوية وعليه تفرغ فلال بعض
المبتدعة الذي لقولهم بتساوي جميع الخطايا يقولون ايضاً بتساوي جميع عقوبات جهنم
ويستفاد من كلام توليوس ان الذي حمل الرواقين على هذا القول نظرهم الى
الخطيئة من جهة ما فيها من العدم فقط اسي من حيث هي عدول عن نظام
العقل ولذلك فلا اعتبارهم مطلقاً ان العدم لا يقبل الاكثر والاقل جعلوا جميع
الخطايا متساوية . الا ان من امن نظر الاعتبار وجد ان للاعدام جنسين فمنها
ما هو عدم مطلق وصرف ويقوم بانقضاء الفساد وثم كما ان الموت هو عدم
الحياة والظلمة هي عدم النور وهذه الاعدام لا تقبل الاكثر والاقل لعدم بقاء
شيء من الملكة المقابلة لها فمن مضى على موته يوم او ثلاثة او اربعة ايام فليس
باقول موتاً ممن مضى على موته سنة وصار رمياً وكذا اذا حجب نور السراج عن
البيت بحجب كثيرة لم يكن اشد ظلمة مما لو حجب النور عنه بحجاب واحد
يمنعه بالكلية . ومنها ما هو عدم غير مطلق بل يبقى معه شيء من الملكة المقابلة

له وهذا العدم قائمٌ بحال الفساد لا بانقضائه كمرض الذي يزول به ما ينبغي من اعتدال الاخلاط لكن بحيث يبقى شيء منه والا فقد الحيوان بالمرّة وقس على المرض قبح المنظر وما شاكلة . وهذه الاعدام تقبل الاكثر والاقل من جهة ما يبقى من الملكة المضادة فان في المرض وقبح المنظر فرقاً كثيراً بين ان يخرج فيه خروجاً أكثر او اقل عما ينبغي من اعتدال الاخلاط او الاعضاء . وكذا الحال ايضاً في الرذائل والخطايا فان ما ينبغي من اعتدال العقل ينعدم بها بحيث لا يذهب نظام العقل بالمرّة والا لنقض الشر نفسه لو كان كاملاً كما في الحقائق كـ ٤ ب ٥ لاستحالة ان يبقى جوهر فعل الفاعل او عاطفته ما لم يبقى شيء من نظام العقل ولهذا فالخروج الاكثر والاقل عن استقامة العقل يؤثر كثيراً في جانب ثقل الخطيئة وعليه ينبغي القول بان الخطايا ليست كلها متساوية

اذا اجيب على الاول بانه انما لا يحل اقرار الخطايا لما فيها من فساد الترتيب ولذلك فما كان منها أكثر فساداً كان أحرم فكان اشد جسامة وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض على الخطيئة لو كانت عدماً صرفاً وعلى الثالث بان الفضائل متساوية في واحد بعينه مع اعتبار المناسبة فيها غير انه قد يفضل بعضها بعضاً في نوعه وقد يفضل بعض الناس بعضاً في النوع الواحد من الفضيلة كما مرّ في مب ٦٦ ف ١ و ٢ - ومع هذا لو كانت الفضائل متساوية لا يلزم من ذلك تساوي الرذائل لان الفضائل متلازمة بخلاف الرذائل او الخطايا

الفصل الثالث

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات

يُختصّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف

الموضوعات لان ثقل الخطيئة يرجع الى وجه الخطيئة او كيفيتها . والموضوع هو مادة الخطيئة . فاذا ليس يختلف ثقل الخطايا باختلاف الموضوعات
 ٢ . وايضاً ان ثقل الخطيئة هو شدة شريرتها . والخطيئة ليست شرّاً من جهة الاقبال على موضوعها الذي هو خيرٌ مشتهى بل من جهة الاعراض . فاذا ليس يختلف فعل الخطيئة باختلاف الموضوعات

٣ . وايضاً ان الخطيئة المختلفة الموضوعات مختلفة الاجناس . والاشياء المختلفة في الجنس ليست متقايسة بينها كما اقره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م . ٣ . وما يليه . فاذا ليس بعض الخطايا اثقل من بعض بحسب اختلاف الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ . وبعض الخطايا اثقل من بعضها في نوعه كما ان القتل هو اثقل من السرقة . فثقل الخطايا اذن يختلف باختلاف الموضوعات . والجواب ان يقال ان الخطايا تتفاوت في الثقل على حد تفاوت الامراض فيه . كما يظهر مما تقدم . في الفصل الآنف فكما ان خير الصحة قائم بتعادل الاخلاط على وجه يلائم طبيعة الحيوان كذلك خير الفضيلة قائم بتعادل الفعل الانساني على وجه يلائم نظام العقل . وواضح انه كلما خرجت الاخلاط عما ينبغي من التعادل بالقياس الى مبدأ اعلى كان المرض اثقل كما ان المرض الذي يحصل في بدن الانسان عن القلب الذي هو مبدأ الحياة او عن شيء قريب من القلب هو اشد خطراً فاذا كلما فسد النظام في مبدأ اعلى سيء ترتيب العقل وجب ان تكون الخطيئة اثقل . والعقل يرتب كل شيء في المفعولات باعتبار الغاية فكما كانت الغاية التي تحصل في الافعال الانسانية من جهتها اعلى كانت الخطيئة اثقل . وموضوعات الافعال هي غاياتها كما

يظهر مما مر في البحث الآنف ف ٣ فكان ثقل الخطايا يختلف باختلاف الموضوعات . كما يظهر ان الانسان غاية^ة للاشياء الخارجة عن جوهره والله ايضاً غاية^ة للانسان فإذا الخطيئة التي تحصل في حق جوهر الانسان كالقتل هي اثقل من التي تحصل في حق الاشياء الخارجة كالسرقة واثقل منها ايضاً الخطيئة التي تقترف في حق الله مباشرة كالكفر والتجديف ونحوها وفي كل رتبة من هذه الخطايا ايضاً يحصل الذنات في الثقل باعتبار تعلق الخطيئة بشيء^ة عم او اقل اهمية . ولما كانت الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كان اختلاف الثقل الذي يعتبر بحسب الموضوعات هو الأولي لترتبه على الحقيقة النوعية اذا اوجب على الاول بان الموضوع وان كان هو المادة التي ينقضي عندها الفعل الا انه يتضمن حقيقة الغاية من حيث يتوجه اليه قصد الفاعل كما مر في الموضع المتقدم . وصورة الفعل الخلقى لتوقف على الغاية كما يظهر مما مر في مب ١٨ ف ٦ والبحث الآنف ف ٦

وعلى الثاني بان الاقبال على خير متغير على الوجه الذي لا ينبغي يستلزم الاعراض عن الخير الغير المتغير الذي به نتم حقيقة الشر . فإذا اختلف ما يرجع الى الاقبال يلزم عنه اختلاف ثقل الشرية في الخطايا

وعلى الثالث بان لكل من موضوعات الافعال الانسانية نسبة الى الآخر فكانت جميع الافعال الانسانية مشتركة على نحو ما في جنس واحد من حيث تتوجه الى الغاية القصوى فلا يمتنع اذن ان تكون جميع الخطايا متقايسة بينها

الفصل الرابع

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفضائل التي تقابلها
تُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف شرف ما تقابله من الفضائل أي انه متى كانت الفضيلة اعظم كانت الخطيئة

المقابلة لها أثقل ففي أم ١٥ : هـ « في البر المتزايد فضيلة عظمى » والبر المتزايد يمنع من الغضب كما قال الرب في متى ٥ : ٢٠ وما يليه والغضب خطيئة أخف من القتل الذي يمنع منه البر اليسير . فإذا أعظم الفضائل يقابله أخف الخطايا ٢ وإيضاً في الحلقات ك ٢ ب ٣ أن « الفضيلة تتعلق بالصعب والخير » ومن ذلك يظهر أن الفضيلة التي هي أعظم تتعلق بالصعب . وخطأ الإنسان في الأصعب أخف منه في الأقل صعوبة . فإذا الفضيلة التي هي أعظم يقابلها خطيئة أخف

٣ وإيضاً أن المحبة فضيلة أعظم من الإيمان والرجاء كما في ١ كور ١٣ : ١٣ والبنس المقابل للمحبة خطيئة أخف من الكبر والياس المقابلين للإيمان والرجاء فإذا الفضيلة التي هي أعظم يقابلها خطيئة أخف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحلقات ك ٨ ب ١٠ أن الأقيج مضاد للأفضل . والأفضل في الأخلاق هو الفضيلة العظمى والأقيج هو الخطيئة المتناهية في الثقل . فإذا الخطيئة العظمى يقابلها أثقل الخطايا

والجواب أن يقال أن الفضيلة يقابلها خطيئة أولاً بالذات والإصالة وذلك متى كانت الخطيئة متعلقة بنفس موضوع الفضيلة لأن الاضداد تتعلق بواحد بعينه وعلى هذا النحو فالفضيلة التي هي أعظم يجب أن يقابلها خطيئة أثقل لأنه كما أن عظم ثقل الخطيئة يعتبر من جهة الموضوع كذلك يعتبر من جهته عظم شرف الفضيلة أيضاً فإن كليهما يستفيد نوعيته من الموضوع كما مر في م ب ٦٠ ف هـ والمبحث الآف ف ١ . فإذا أعظم الفضائل يجب أن يضاده بالذات أعظم الخطايا لكونه في غاية البعد عنه في جنس واحد بعينه . وثانياً يجوز اعتبار مقابلة الفضيلة للخطيئة بحسب امتداد الفضيلة المانة من الخطيئة لأنه كلما كانت الفضيلة أعظم كانت أعظم إبعاداً للإنسان عن الخطيئة المضادة لها بحيث أنها لا

تتمتع من الخطيئة فقط بل مما يؤدي اليها ايضاً وهكذا يتضح انه كلما كانت الفضيلة اعظم منعت ايضاً من خطايا اخف كما ان الصحة ايضاً كلما كانت اعظم كانت مانعة ايضاً من انحرافات اقل . وعلى هذا النحو يقابل الفضيلة التي هي اعظم خطيئة اخف من جهة العلول

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على المقابلة التي تعتبر من جهة منع الخطيئة لان العدالة الوافرة تمنع ايضاً من الخطايا التي هي اخف وعلى الثاني بان الفضيلة التي هي اعظم المتعلقة بخير اصعب يضادها بالاضالة الخطيئة المتعلقة بشر اصعب لان في كلا الامرين فضلاً من حيث تظهر الارادة اميل الى الخير او الى الشر بعدم تغلب الصعوبة عليها

وعلى الثالث بان المحبة لا تطلق على كل حب بل على حب الله فلا يقابلها بالاضالة كل بغض بل بغض الله الذي هو اثقل المصايا

الفصل الخامس

في ان الخطايا الجسدية هل هي اقل جرماً من الخطايا الروحية يتخفى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطايا الجسدية ليست اقل جرماً من الخطايا الروحية فان الزنى بزوجة الغير خطيئة اثقل من السرقة ففي ام ٦ : ٣٢ و ٣٣ « اذا سرق السارق فليس اثمهُ عظيماً واما الزاني بامراة قريبه فانه فاقد اللب يهلك نفسه » والسرقة ترجع الى البخل الذي هو خطيئة روحية والزنى بزوجة الغير يرجع الى الفجور الذي هو خطيئة جسدية فالخطايا الجسدية اذن اعظم جرماً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير سفر الاحبار ان الشيطان يفرح جداً بخطيئة الفجور والحنيئة وهو اشد فرحاً بالجرم الاعظم . والفجور خطيئة جسدية فيظهر اذن ان جرم الخطايا الجسدية في غاية العظم

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الغلقيات ك ٧ ب ٦ ان « من لا يضبط شهوته اقبح ممن لا يضبط غيظه » والغبط خطيئة روحية على قول غريغوريوس في ادياته ك ٣١ ب ٤٥ والشهوة ترجع الى الخطايا الجسدية . فالخطيئة الجسدية اذن اثقل من الخطيئة الروحية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادياته ك ٣٣ ب ٣٢ ان الخطايا الجسدية اقل جرماً واعظم عاراً

والجواب ان يقال ان الخطايا الروحية اعظم جرماً من الخطايا الجسدية وليس المراد بذلك ان كل خطيئة روحية هي اعظم جرماً من كل خطيئة جسدية بل انه اذا تساوت الخطايا الروحية والجسدية في كل شيء ولم يعتبر بينهما الا فرق الصفة الروحية والجسدية كانت الخطايا الروحية اثقل من الجسدية ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجه - اما اولاً فمن جهة المحل لان الخطايا الروحية تخص الروح الذي من شأنه الاقبال على الله والاعراض عنه والخطايا الجسدية تقتضي في لذة الشهوة الجسدية التي من شأنها بالخصوص الاقبال على الخير الجسماني ولذلك كانت الخطيئة الجسدية من حيث هي اكثر اقبالاً فكانت ايضاً اشد التصاقاً وكانت الخطيئة الروحية اكثر اعراضاً والاعراض هو منشأ حقيقة الجرم ولذلك كانت الخطيئة الروحية من حيث هي كذلك اعظم جرماً - واما ثانياً فمن جهة من يخطئ في حقه فان الخطيئة الجسدية من حيث هي كذلك تقع في حق جسد فاعلمها الذي باعتبار رتبة المحبة يستحق من المحبة اقل مما يستحقه الله والقريب الذي يخطئ في حقهما بالخطايا الروحية ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً - واما ثالثاً فمن جهة السبب لانه كلما كان الباعث على الخطأ أثقل كانت خطيئة الانسان اخف كما سيأتي بيانه في الفصل التالي والباعث على الخطايا الجسدية اقوى

وهو شهوة البدن المركبة فينا ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً

إذا اجيب على الاول بان الزنى بزوجة الغير ليس من قبيل خطيئة الفجور فقط بل من قبيل خطيئة الجور ايضاً وبهذا الاعتبار يمكن رده الى الجمل كما قال الشارح في تفسير قوله في افسس ٥ : ٥ « كل زانٍ او نجسٍ او بخيلٍ » وعلى هذا فكما كانت امرأة الرجل احب اليه من المتنتى كان الزنى بها اثقل من الرقة

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الشيطان يفرح اعظم الفرح بخطيئة الفجور لكونه اشد انتصافاً ويعسر تخلص الانسان منه لان « شهوة المسنذ لا تعرف الشبع » كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ١٢

وعلى الثالث بان الفيلسوف انما قال ان من لا يضبط شهوته اقبح ممن لا يضبط غيظه لانه اقل اشتراكاً في العقل وبهذا المعنى ايضاً قال في الخلفيات ك ٣ ب ١٠ ان الخطايا المضادة للعفة مستبعدة جداً لكونها تتعلق بتلك الذات المشتركة بينا وبين البهائم فيصير بها الانسان على نحو ما بهيمياً ولهذا كانت اعظم عاراً كما قال غريغوريوس

الفصل السادس

في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة

يُنخِطُ الى السادس بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا لا يُعتبر بحسب علة الخطيئة لانه كلما كانت علة الخطيئة اعظم كانت أبعث على الخطيئة فكانت مقاومتها أَعسر . والخطيئة تخف بتعسر مقاومتها لان تعسر مقاومة الخاطيء للخطيئة ناشيء عن ضعفه . والخطيئة الحاصلة عن الضعف تعتبر اخف . فالخطيئة اذن لا تُثقل من جهة علتها

٢ وايضاً ان الشهوة علة عامة للخطيئة وعليه قول الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٧: ٧ لاني لم اكن اعرف الشهوة الاية «الشريعة التي بمنعها الشهوة تتمتع كل شرٍ صالحة» وكما غلب الانسان بشهوة اعظم كانت الخطيئة اخف . فتقل الخطيئة اذن يقل بعظم العلة

٣ وايضاً كما ان استقامة العقل علة للفعل الصالح كذلك يظهر ان نقصان العقل علة للخطيئة . وكما زاد نقصان العقل خفت الخطيئة حتى ان من خلا عن استعمال العقل لم تحسب عليه خطيئة اصلاً ومن خطئ عن جهل كانت خطيئته اخف . ففج الخطيئة اذن ليس يزداد بعظم العلة . لكن يعارض ذلك انه متى وفرت العلة وفر المعلول . فاذا اذا كانت علة الخطيئة اعظم كانت الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان العلة يجوز اعتبارها في جنس الخطيئة وفي كل جنس آخر ايضاً على ضربين فمنها ما هي علة خاصة وبالذات للخطيئة وهي ارادة الخطأ فان نسبتها الى فعل الخطيئة كنسبة الشجرة الى الثمرة كما مر في تفسير آية متى ١٨: ٧ «لا تقدر الشجرة الصالحة ان تثمر ثمراً رديئة» وهذه العلة كلما كانت اعظم كانت الخطيئة اثقل لانه كلما قويت ارادة الانسان على الخطأ كانت خطيئته اعظم جرماً . ومنها ما هي علل خارجية وبعيدة وهي التي تميل بالارادة الى الخطأ وهذه العلل لا بد من تفصيلها فمنها ما تجر الارادة الى الخطأ في طبيعتها كالفراغ التي هي موضوع الارادة الخاص وبهذه العلة تزداد الخطيئة لان من جنحت ارادته الى الخطأ عن قصد غاية اقم كانت خطيئته أثقل . ومنها ما تميل بالارادة الى الخطأ خارجاً عن طبيعتها ونظامها لان من شأنها ان تحرك اختياراً من تلقاء نفسها بحسب حكم العقل وعلى هذا فالعمل التي تضعف حكم العقل كالجهل او تضعف اختيار الارادة كالمرض او القسر او

الخوف او نحو ذلك تخفف الخطيئة كما تضعف الارادي ايضاً حتى انه اذا كان الفعل غير ارادي بالكلية لم يُعتبر خطيئةً

اذاً الجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على العلة المحركة الخارجية التي تضعف الارادي فازدياد هذه العلة يقلل من جرم الخطيئة كما مرّ قريباً

وعلى الثاني بانه اذا اريد بالشهوة ما يشمل حركة الارادة فحيث كانت الشهوة اعظم كانت الخطيئة أكبر واما اذا اريد بها الانفعال الذي هو حركة القوة الشهوانية فعظم الشهوة السابقة حكم العقل وحركة الارادة يخفف الخطيئة لان من يندفع الى الخطأ بشهوة اعظم يسقط عن تجربة اشد فيكون جرمه اخف واما اذا كانت الشهوة بهذا المعنى لاحقة لحكم العقل وحركة الارادة فيكون عظم الخطيئة بقدر عظم الشهوة فقد ينشأ احياناً عظم حركة الشهوة عن اندفاع الارادة الى موضوعها اندفاعاً خارجاً عن حد الاعتدال وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض وارد على العلة التي تجعل الفعل غير ارادي وهذه تخفف جرم الخطيئة كما مرّ في جرم الفصل

الفصل السابع

في ان ظرف الخطيئة هل يثقل جرمها

يُختصّر الى السابع بان يقال : يظهر ان ظرف الخطيئة لا يثقل جرمها فان الخطيئة تثقل من جهة نوعها . وظرف الخطيئة لا يفيد بها الحقيقة النوعية لانه من اعراضها . فاذا ليس يعتبر ثقل الخطيئة من جهة ظرفها

٢ وايضاً لا يعدو ظرف الخطيئة ان يكون قبيحاً او غير قبيح فان كان قبيحاً كن علة بالذات لنوع من الشر وان لم يكن قبيحاً لم يزد به الشر . فظرف الخطيئة ليس يثقلها بوجه

٣ وايضاً ان قبج الخطيئة يحصل من جهة الإعراض . وظروف الخطيئة تلحقها من جهة الإقبال . فهي اذن لا تزيد الخطيئة قبجاً

لكن يعارض ذلك ان جهل الظرف يخفف جرم الخطيئة لان من يخطئ لجهله ظرف الخطيئة يستحق المغفرة كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ . ولو لم يكن الظرف مثقلاً للخطيئة لم يكن الامر كذلك فالظرف اذن مثقل للخطيئة

والجواب ان يقال ان من شأن كل شيء ان يزداد بعلمه كما قال الفيلسوف في كلامه على ملكة الفضيلة في الخلقيات ك ٢ ب ٢ . وواضح ان الخطيئة تحصل عن نقصان ظرف من الظروف اذ انما يخالف بخالف نظام العقل من حيث لا يرى في فعله ما تجب رعايته من الظروف . فواضح اذن ان من شأن الخطيئة ان تثقل بظرفها . غير ان هذا يقع على ثلاثة أنحاء اولاً من حيث تصير الخطيئة بالظرف الى جنس آخر مثال ذلك ان خطيئة الزنى قائمة بان يغشى الرجل غير زوجته فاذا انضم اليها هذا الظرف وهو كون التي يغشاها زوجة رجل آخر صارت الى جنس آخر من الخطيئة وهو الجور لاغتصاب الانسان ما لغيره وبهذا الاعتبار كان الزنى بزوجة الغير اثقل من مطلق الزنى - وثانياً من حيث تكثر بالظرف اوجه الخطيئة وان كانت لا تخرج به الى جنس آخر كما اذا اعطى المذبحين لا ينبغي ومن لا ينبغي فانه يخطئ أكثر مما لو اعطى من لا ينبغي فقط مع بقاء جنس الخطيئة بعينه وبهذا تصير الخطيئة اثقل كما ان المرض الذي يسري الى اجزاء من البدن أكثر يكون اثقل ومن ثم قال توليوس في مناقضاته ٣ « من يعتدي على حيوة ابيه يخطئ في امور كثيرة لانه يعتدي على من ولده ومن غناه ومن ثقفه ومن اجلسه على الكرسي ووضعه في البيت وفي الهيئة الاجتماعية » - وثالثاً من حيث يزداد بالظرف القبج الناشئ عن ظرف آخر كما ان اخذ ما للغير تحصل عنه خطيئة السرقة فاذا اضيف اليه ظرف الكثرة

في كمية المأخوذ صارت الخطيئة اثقل وان كان اخذ الكثير او القليل لا يتضمن في نفسه حقيقة الخير او الشر

إذا اجيب على الاول بان بعض الظروف تفيد الفعل الخلقى الحقيقة النوعية كما مر في مب ١٨ ف ١٠ - على ان الظرف الذي لا يفيد الحقيقة النوعية قد يكون مثقلاً للخطيئة لانه كما ان حسن الشيء لا يُعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة بعض اعراضه ايضاً كذلك قبح الفعل لا يُعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة ظروفه ايضاً

وعلى الثاني بان انظر قد يثقل الخطيئة بكلا الوجهين لانه اذا كان قبيحاً فليس يجب دائماً ان يقوم به نوع الخطيئة لجواز ان يزداد به وجه القبح مع عدم تغير النوع كما مر في جرم الفصل وان لم يكن قبيحاً جاز ان تثقل به الخطيئة بالنسبة الى قبح ظرف آخر

وعلى الثالث بان العقل ليس يجب ان يرتب الفعل باعتبار موضوعه فقط بل باعتبار جميع ظروفه ايضاً ولهذا كان الاعراض عن ترتيب العقل يُعتبر بحسب فساد كل ظرف كما لو فعل فاعل حين لا ينبغي وحيث لا ينبغي والاعراض على هذا النحو يكتفي حقيقة الشر على ان هذا الاعراض عن ترتيب العقل يترتب عليه الاعراض عن الله الذي يجب على الانسان ان يتصل به بالعقل المستقيم

الفصل الثامن

في ان ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر

يُخاطب الى الثامن بان يقال : يظهر ان ثقل الخطيئة ليس يزداد بازدياد الضرر فان الضرر حدث تابع لفعل الخطيئة . والحدث التابع لا يزيد في حسن الفعل اوقعه كما مر في مب ٢٠ ف ٥ . فالخطيئة اذن لا تثقل بحسب عظم الضرر

٢ وايضاً ان الضرر يحصل بالاخص في الخطايا التي تقترف في حق القريب
اذ ليس احد يشاء الاضرار بنفسه والله لا يستطيع احد الاضرار به كقوله في
أيوب ٣٥: ٦ و ٨ « ان اكثر من المعاصي فاذن تلحق به ... انما تفاقمك
يضر انساناً مثلك » فلو كان ثقل الخطيئة يزداد بازدياد الضرر لكانت الخطيئة
التي يحرم بها الانسان الى قريبه اثقل من الخطيئة التي يحرم بها الى الله او
الى نفسه

٣ وايضاً ان الضرر الذي يفقد الانسان حيوة النعمة اعظم من الضرر
الذي يفقده حيوة الطبيعة لان حيوة النعمة افضل من حيوة الطبيعة حتى انه
يجب على الانسان ان يحترق حيوة الطبيعة مخافة ان يفقد حيوة النعمة . والذي
يحمل امرأة على الزنى فانه في نفسه يفقد حيوة النعمة بجرمه اياها الى الخطيئة
الحمية فلو كان ثقل الخطيئة على قدر الضرر لكان الزاني البسيط اثقل خطاً من
القاتل وهو بين البطالان . فالخطيئة اذن لا يزداد ثقلها بازدياد الضرر
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٣ ب ١٤ « لما
كانت الرذيلة مضادة للطبيعة كانت زيادة شر الرذائل بقدر نقصان سلامة
الطباع » ونقصان سلامة الطبيعة ضرر . فاذا كلما كان الضرر اعظم كانت
الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان نسبة الضرر الى الخطيئة يجوز ان تكون على ثلاثة
انحاء - فقد يكون الضرر الناشئ عن الخطيئة ملحوظاً قبل وقوعه ومقصوداً كما
لو فعل فاعل شيئاً بقصد الاضرار بالغير كالقاتل والسارق فان مقدار الضرر
حينئذ يزداد بالذات في ثقل الخطيئة لان الضرر اذ ذاك هو موضوع الخطيئة
المقصود بالذات - وقد يكون الضرر ملحوظاً ولكنه ليس مقصوداً كمن يمر بحقل
وهو ذاهب ليزني قصد السرعة فانه يضر بزرع الحقل عن علمه لكن لا بقصد

الاضرار ومقدار الضرر حيثئذ يزداد أيضاً في ثقل الخطيئة لكن بالتبعية اي من حيث ان شدة ميل الارادة الى الخطأ تجعل صاحبها ان لا يتجافى عن الاضرار بنفسه او بغيره في سبيل تلك الغاية التي لولاها لما اراد ذلك - وقد يكون الضرر لا ملحوظاً ولا مقصوداً وحيثئذ اذا كان له نسبة عرضية الى الخطيئة فلا يزداد في ثقلها بالذات لكنه باعمال الانسان الالتفات الى ما قد ينشأ من الاضرار تجب عليه تبعه ما يحدث من الشرور بغير قصد اذا اتى امرأ محظوراً . واما اذا لحق الضرر بالذات فعل الخطيئة فانه يزداد بالذات في ثقل الخطيئة وان لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لان كل ما يلحق الخطيئة بالذات يرجع باعتبار ما الى نوعية الخطيئة كما لو زنى زان على مرأى من الناس فنشأ عن ذلك عثرة للكثيرين فان ذلك وان لم يقصده ولم يلحظه ايضاً فانه مثقل بالذات للخطيئة . بخلاف الضرر العتايي اى القصاص الذي يصادفه الخاطي في ما يظهر فان هذا الضرر اذا لحق بالعرض فعل الخطيئة ولم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لا يزداد في ثقل الخطيئة ولا يتبع زيادة ثقلها كالذي يسرع القتل فتصدم رجله فيصيبها جرح واما اذا لحق بالذات فعل الخطيئة وان لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً فلا تكون زيادته موجبة لزيادة ثقل الخطيئة بل يعكس ذلك تكون زيادة ثقل الخطيئة موجبة لزيادته كما ان انغير المؤمن الذي لم يسبح شيئاً عن عقوبات جهنم سيكون عقابه في جهنم على خطيئة القتل اشد من عقابه على خطيئة السرقة لانه لعدم لحظه ولا قصده ذلك لا يزداد به ثقل الخطيئة بخلاف المؤمن الذي يظهر انه يزداد جرم خطيئته من حيث يزدري العقوبات الشديدة ليسبح ارادة الخطيئة بل ان ثقل هذا الضرر انما ينشأ عن ثقل الخطيئة

اذا اجيب على الاول بان الحدث التابع اذا كان ملحوظاً ومقصوداً زاد في

حسن الفعل اوقبحه كما اسلفنا سي في مب ٢٠ ف ه عند الكلام على حسن
الافعال الخارجة وقبحها

وعلى الثاني بان الضرر وان زاد في ثقل الخطيئة فان ثقلها لا يزداد به وحده
بل ان الخطيئة انما يزداد ثقلها بالذات لما فيها من فساد الترتيب كما مر في
ف ٢ و ٣ وعليه فالضرر ايضا انما يزيده في ثقل الخطيئة من حيث يجعل الفعل
اكثر خروجاً عن الترتيب فلا يلزم اذن من كون محل الضرر بالاخص في
الخطايا التي تقترب في حق القريب كون تلك الخطايا في غاية الثقل لان
فساد الترتيب اعظم جداً في الخطايا التي تقترب في حق الله وفي كثير من
التي تقترب في حق فاعلها - ومع ذلك يجوز ان يقال انه وان لم يستطع احد
ان يلحق ضرراً بالله في جوهره لكنه يحاول الاضرار في ما يخص الله بنقصه
الايان به تعالى مثلاً وانتهاك اقداسه مما هو خطأ ثقيل جداً . وقد يلحق
الانسان ايضاً ضرراً بنفسه عن علم واختيار كما هو ظاهر في المتحرزين وان
جعلوا غايتهم في ذلك خيراً ظاهرياً كما تخلص من شدة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض غير ناهض لامرير اولاً لان القاتل
يقصد بالذات ضرر القريب والزاني الذي يغري المرأة ليس يقصد الضرر بل
اللذة وذنياً لان القاتل علة ذاتية وكافية للموت الجسدي وليس يمكن لاحد
ان يكون علة ذاتية وكافية لموت الروح في الغير اذ ليس يموت احد موتاً روحياً
الا باقترافه الخطيئة بارادته

الفصل التاسع

في ان الخطيئة حل تزداد ثقلها باعتبار الشخص الذي يُجرم اليه
يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تزداد ثقلها باعتبار حال
الشخص الذي يُجرم اليه والا لازداد ثقلها جداً متى اقتربت في حق رجل

بار وقديس . والحال انها لا تزداد ثقلاً بذلك لان صاحب الفضيلة الذي
يحمل الالهانة المنزلة به بنفسه مطهنة اقل شعوراً بالالهانة من غيره الذين
يفعلون جداً من الالهانة فيتميزون غيظاً في داخلهم ايضاً . فاذا حالة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

٢ وايضاً لو كانت حالة الشخص تزيد الخطيئة ثقلاً لثقلت جداً بالقرابة
لان قتل العبد يُقترَف فيه خطيئة واحدة واما الاعتداء على حيوة الأب
فيقترف فيه خطايا كثيرة كما قال تولىوس في مناقضاته ٣ . وقرابة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً في ما يظهر لان كل انسان في غاية
القرب الى نفسه ومع ذلك فان من يلحق ضرراً بنفسه اقل خطاً منه لو الحق
ضرراً بغيره كما ان قتل الانسان فرسه اقل جرماً من قتله فرس غيره على ما
يظهر مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ١٥ ب ١١ . فاذا قرابة الشخص تزيد
الخطيئة ثقلاً

٣ وايضاً ان حالة الشخص الخاص تزيد الخطيئة ثقلاً بالخصوص باعتبار
شرفه او علمه كقوله في حك ٦: ٢ « الاقوياء بقوة يعذبون » وقوله في لو ١٢:
٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل بحسب ارادته يُعْرَب كثيراً »
فيجامع الحجة اذن كن يجب ان يزيد الخطيئة ثقلاً شرف الشخص الذي
يُجرّم اليه او علمه . والحال ان من يهين شخصاً اغنى او اقوى فليس في ما
يظهر اثقل خطاً منه لو اهان شخصاً فقيراً « لانه ليس عند الله محاباة للوجوه »
كما في رو ٢: ١١ وثقل الخطايا يعتبر بحسب حكم الله . فاذا حالة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يذم بالخصوص الخطيئة التي تقترب
في حق خدام الله كقوله في ٣ ملوك ١٩: ١٤ « قوضوا مذابحك وقتلوا

انبياءك بالسيف» والخطيئة التي تقترف في حق ذوي القربى كقوله في ميخا ٦: ٧ «الابن يستهين بابيه والابنة تقوم على امها» والخطيئة التي تقترف في حق ذوي المقامات الشريفة كقوله في ايوب ١٨: ٣٤ «القائل للملك يا متمرّد وللرؤساء يا منافقون» فاذا حالة الشخص الذي يُجرّم اليه تزيد الخطيئة ثقلًا

والجواب ان يقال ان الشخص الذي يُجرّم اليه هو على نحو ما موضوع الخطيئة وقد اسلفنا في ف ٣ ان ثقل الخطيئة يعتبر من جهة الموضوع فكلما كان الموضوع غايةً اصل كان ثقل الخطيئة اعظم. والغايات الاصلية للافعال الانسانية هي الله والانسان الفاعل والتقريب لان كل ما نفعله فانما نفعله لاجل واحد من هذه الثلاثة وان كان بعضها دون بعض فتقل الخطيئة اذن يجوز ان يعتبر من جهة هذه الثلاثة اكثر او اقل بحسب حال الشخص الذي تقع الخطيئة في حقه - اما من جهة الله فكلما كان الانسان اعظم فضيلة او انقطاعاً الى خدمة الله كان اعظم اتصالاً به. ولذلك فما يلحق مثل هذا الشخص من الاهانة فانه يلحق الله بالاولى كقوله في زكريا ٢: ٨ «من يمسّ حذقة عيني» فالخطيئة اذن تصير اثقل متى وقعت في حق شخص اكثر اتصالاً بالله اما باعتبار فضيلة او باعتبار وظيفته - واما من جهة الانسان الفاعل فواضح انه كلما كانت خطيئة الانسان واقعة في حق شخص اكثر اتصالاً به بصلة طبيعية او باصطناع او بنحو آخر كانت اثقل اذ يظهر انها واقعة بالاولى في حق نفسه ولهذا كانت اثقل كقوله في سي ١٤: ٥ «من اساء الى نفسه فالى من يحسن» - واما من جهة القريب فكلما كانت الخطيئة اعم كانت اثقل ومن ثمة فالخطيئة التي تُعمل في حق شخص عمومي كالملك او الامير اقيم مقام الجماعة كلها اثقل من الخطيئة التي تقترف في حق شخص واحد خصوصي ولذلك ورد بوجه الخصوص

في خر ٢٢: ٢٨ «رئيس شعبك لا تلعنه» وكذلك الإهانة التي تلحق بشخص
نبيه يظهر أنها أثقل لما يترتب عليها من عثرة الكثيرين واضطرابهم
إذا أُجيب على الأول بأن الذي يهين صاحب الفضيلة من شأنه أن يكرمه
داخلاً وخارجاً وأما عدم تكدر صاحب الفضيلة في داخله فأنما يعرض من
صلاحه الذي لا يخفف من جرم المهين

وعلى الثاني بأن الضرر الذي ينزله الإنسان بنفسه في ما هو خاضع لسلطان
إرادته كالأشياء التي هي ملكه الخاص أخف جرماً من الضرر الذي ينزله في
الغير إذ أنما يفعل ذلك بإرادته وأما ما ليس خاضعاً لسلطان إرادته كالخيرات
الطبيعية والروحية فإضرار الإنسان بنفسه فيه خطيئة أثقل لأن خطيئة من
يتنمر أثقل من خطيئة من يقتل غيره. ولما كانت الأشياء المخصصة بأقاربنا غير
خاضعة لسلطان إرادتنا كانت الاعتراض بكون الخطيئة الحاصلة عن انزال
الضرر فيها أخف غير ناهض إلا إذا أرادوا ذلك أو أجازوه

وعلى الثالث بأنه لا معابة للوجه في انزال الله بمن يجرم إلى أشخاص أعلى
عقاباً أشد إذ الوجه في ذلك أن خطيئته هذه يترتب عليها ضرر الكثيرين

الفصل العاشر

في أن عظم الشخص الخاطئ، حل يزيد الخطيئة ثقلاً

يُنْخَصُّ إلى العاشر بأن يقال: يظهر أن عظم الشخص الخاطئ لا يزيد
الخطيئة ثقلاً لأن إخص ما يجعل لإنسان عظيماً اتصاله بالله كقوله في سي
٢٥: ١٣ «ما أعظم من وجد الحكمة والعلم لكنه ليس أفضل ممن يتقي الله»
وكما زاد الإنسان اتصالاً بالله قل تأثيمه ففي ٢ أخبار الأيام ٣٠: ١٨ و ١٩
«الرب الصالح يغفر لكل الذين يوجهون قلوبهم لالتماس الرب اله آبائهم ولو
كانوا أقل تقدساً لأنفسهم» فالخطيئة أذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص

الخطي.

٢ وايضاً « ليس عند الله محاسبة للوجوه » كما في رو ١١٢ فهو اذن لا يعاقب واحداً أكثر من الآخر على خطيئة واحدة بعينها . فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخطي .

٣ وايضاً ليس يجب ان ينال احداً ضرراً من الخير . ولو كان ما يفعله الانسان العظيم يزداد به جرماً لئله من الخير ضرراً . فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخطي .

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الخير الاعظم كـ ٢ « كلما كان الخطي اعظم اعتبرت الخطيئة اعظم »

والجواب ان يقال ان الخطيئة خطيئتان - احدهما تحصل عن غفلة بسبب ضعف الطبيعة الانسانية وهذه تبعثها اقل على التقدم في الفضيلة لانه اقل ثقلاً عن كبح هذه الخطايا التي لا يتهيأ مع ذلك للضعف الانساني اجتنابها بالمرّة - والاخرى تحصل عن روية وهذه كلما كان الانسان اعظم كانت تبعثها عليه اشد ويمكن تعليل ذلك من اربعة اوجه اما اولاً فلان العظماء كالذين يفضلون سوام في العلم والفضيلة يسهل عليهم أكثر مقاومة الخطيئة وعليه قوله تعالى في لو ١٢ : ٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل يضرب كثيراً » . واما ثانياً فلذكفران النعمة لان كل خير يعظم به الانسان هو صنعة الله فاذا خطي الانسان صار كفوراً بنعمته تعالى وبهذا الاعتبار كل مزية حتى في الخيرات الزمنية تزيد الخطيئة ثقلاً وعليه قوله في حك ٦ : ٧ « الاقوياء بقوة يعذبون » واما ثالثاً فلثاقفة فعل الخطيئة على وجه الخصوص لعظم الشخص كما لو جار الامير الذي وسد اليه رعاية العدل وكما لو زنى الكاهن الذي نذر العقاف . واما رابعاً قلما يترتب على الخطيئة من المثل والعثرة لانه متى كان الخطي . مكرماً

بسبب حرمة مقامه كان ذنبه ادعى الى الاقتداء به « كما قال غريغوريوس في رسالته الرعائية ق ١ ب ١١ وايضاً فان خطايا العظماء تُعلم عند الكثيرين ويحصل لهم اشد استياء منها

اداً اجيب على الاول بان الكلام في ذلك النص على الخطايا التي تقع عن غفلة بسبب الضعف الانساني وعلى الثاني بان الله لا يجازي الوجوه بزيادة معاقبته للافاضل لان فضلهم يزيد في ثقل الخطيئة كما تقدم وعلى الثالث بان الانسان العظيم لا يتأله ضرر من الخير الحاصل له بل من سوء استعماله



البحث الرابع والسبعون

في محل الخطايا — وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في محل الرذائل او الخطايا والبحث في ذلك بدور على عشر مسائل — ١ في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة — ٢ في انها هل هي وحدها محل للخطيئة — ٣ في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة — ٤ هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة المميتة — ٥ في ان العقل هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة — ٦ في ان اللذة متوقفة او غير متوقفة هل توجد في العقل الادنى على انه محلها — ٧ في ان خطيئة الرضى بالنعل هل توجد في العقل الاعلى على انه محلها — ٨ في ان العقل الادنى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة المميتة — ٩ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة العرضية — ١٠ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان توجد فيه خطيئة عرضية باعتبار موضوعه الخاص

الفصل الأول

في ان الارادة هل هي محل الخطيئة

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الارادة لا يجوز ان تكون محلاً للخطيئة فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « الشر يقع خارجاً عن الارادة والقصد » والخطيئة تضمن حقيقة الشر . فلا يجوز اذن ان تكون في الارادة

٢ وايضاً ان الارادة تتعلق بالخير او بما يظهر انه خير فارادتها الخير ليس فيها خطيئة وارادتها ما يظهر انه خير وهو ليس في الحقيقة خيراً ترجع في ما يظهر الى نقص في القوة الادراكية لا الى نقص في الارادة . فالخطيئة اذن ليست في الارادة بوجه

٣ وايضاً ليس يجوز ان يكون واحدٌ بعينه محلاً للخطيئة وعلةً فاعلةً لما لان العلة الفاعلة والعلة المادية لا اجتماعان في واحدٍ بعينه كما في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠ . والارادة علة فاعلة للخطيئة لان العلة الأولى للخطأ هي الارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب النسيب ب ١٠ و ١١ . فهي اذن ليست محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ٥ « الارادة ما بها نفترف الخطيئة وتسقيم السيرة »

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعلٌ كما مر في مب ٢١ ف ١ ومب ٧١ ف ١٦ والافعال منها ما يتعدى الى موضوع خارج كالحراق والقطع وموضوع هذا الفعل ومحلّه ما يتعدى اليه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ « الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المتحرك » ومنها ما ليس يتعدى الى موضوع خارج بل يستقر في نفس الفاعل كالاشتهاء والادراك والافعال التي

من هذا التميل خلقية كلها سواء كانت من الفضائل او من الخطايا وقضية ذلك ان محل فعل الخطيئة هو القوة التي هي مبدأ الفعل ولما كان من شأن الافعال الخلقية الخاص ان تكون ارادية كما مر في مب ١ ف ١ ومب ١٨ ف ٦ و ٩ لزم ان تكون الارادة هي مبدأ الخطايا من حيث هي مبدأ الافعال الارادية الحسنة او القبيحة التي هي الخطايا فيلزم اذن ان الارادة هي محل الخطيئة

اذا اجيب على الاول بانه يقال ان الشر يقع خارجاً عن الارادة لان الارادة لا تميل اليه باعتبار كونه شراً الا انه اذ كان بعض الشر خيراً ظاهرياً كانت الارادة تشتهي احياناً بعض الشر فكانت بهذا الاعتبار محلاً للخطيئة وعلى الثاني بانه لو لم يكن نقص القوة الادراكية خاضعاً للارادة بوجه لما كان محل الخطيئة لا الارادة ولا القوة الادراكية كما يظهر من اصحاب الجمل الغير المندفع فبقي اذن ان نقص القوة الادراكية الخاضع للارادة يعتبر ايضاً خطيئة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على العلل الفاعلة التي تعدى افعالها الى موضوع خارج والتي لا تحرك انفسها بل غيرها . والارادة بعكس ذلك . فالاعتراض غير وارد عليها

الفصل الثاني

في ان الارادة هل هي وحدها محل للخطيئة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة وحدها هي محل الخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ « لا يُخطأ الا بالارادة » والقوة التي يُخطأ بها هي محل الخطيئة . فالارادة اذن وحدها هي محل الخطيئة ٢ وايضاً ان الخطيئة شرٌّ منافٍ للعقل . والخير او الشر المختص بالعقل

هو موضوع الإرادة وحدها . فالإرادة اذن وحدها محل الخطيئة
 ٣ وايضاً كل خطيئة فهي فعل ارادي لان الخطيئة ارادية الى حد انها
 اذا لم تكن ارادية لم تكن خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣
 ب ٨١ . وافعال سائر القوى ليست ارادية الا من حيث تتحرك تلك القوى
 من الإرادة وليس يكفي ذلك لان تكون محلاً للخطيئة والا لكانت الجوارح
 التي تتحرك من الإرادة ايضاً محلاً للخطيئة وهذا يبين البطلان فالإرادة اذن
 وحدها محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة ضد الفضيلة والاضداد تعلق بواحد بعينه .
 وما عدا الإرادة من القوى الاخر ايضاً محل للفضائل كما مر في مب ٥٦ ف ٣
 و٤ . فاذا ليست الإرادة وحدها محلاً للخطيئة

والجواب ان يقال كل ما كان مبدأ للفعل الارادي فهو محل للخطيئة كما
 يظهر مما مر في الفصل الآنف . والافعال الارادية لا يراد بها الافعال الصادرة
 عن الإرادة فقط بل الافعال المأمورة بها من الإرادة ايضاً كما اسلفنا في مب ٦
 ف ٤ عند كلامنا على الارادي وعلى هذا فليست الإرادة وحدها يجوز ان
 تكون محلاً للخطيئة بل جميع تلك القوى يمكن ان تحركها الإرادة الى افعالها
 او تصدها عنها وهذه القوى ايضاً هي محل للملكات الخلقية الحسنة او القبيحة
 لان الفعل والملكة يستندان الى واحد بعينه

اذا اجيب على الاول بانه لا يُخطأ الا بالإرادة على انها المحرك الاول واما
 القوى الأخرى فيخطأ بها على انها متحركة من الإرادة

وعلى الثاني بان الخير والشر يختصان بالإرادة على انها موضوعان ذاتيان لها
 واما القوى الأخرى فلها خير وشر مخصوص يمكن ان يوجد فيها باعتباره
 الفضيلة والرذيلة والخطيئة من حيث تشترك تلك القوى في الإرادة والعقل

وعلى الثالث بان جوارح البدن ليست مبادئ للافعال بل آلات لها فقط
فنسبتهما الى النفس المحركة نسبة العبد الذي يفعل ولا يفعل واما القوس
الشوقية الباطنة فنسبتهما الى العقل نسبة الحر لانها تفعل على نحو ما وتتفعل كما
يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ . وايضاً فان افعال الجوارح
منعدية الى موضوع خارج كما هو ظاهر في الضرب في خطيئة القتل فليس
حكمهما واحداً

الفصل الثالث

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية لا يجوز ان يكون
فيها خطيئة فان الخطيئة خاصة بالانسان الذي يمدح او يذم بافعاله . والشهوة
الحسية مشتركة بيننا وبين البهائم . فلا يجوز اذن ان يكون فيها خطيئة
٢ وايضاً ليس بخطأ احد في ما يتعذر عليه اجتنابه كما قال اوغسطينوس
في الاختيار ك ٣ ب ١٨ . والانسان يتعذر عليه اجتناب فساد الترتيب في فعل
الشهوة الحسية لان فساد الشهوة الحسية دائم ما دمنا في هذه الحياة الفانية
ولذلك يعبر عنها بالحياة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ و ١٣ .
فساد الترتيب اذن في حركة الشهوة الحسية ليس خطيئة

٣ وايضاً ما ليس بفعله الانسان لا يحسب عليه خطيئة وانما نفعل نحن ما
نفعله بروية فقط في ما يظهر على ما قال الفيلسوف في الخلق ك ٩ ب ٨ . فاذا
حركة الشهوة الحسية التي تحصل بغير روية لا نحسب خطيئة على الانسان
لكن يعارض ذلك قوله في رو ٢ : ١٥ «لاني لا اعمل ما اريد من الخير بل
ما اكرهه من الشر اياه اعمل» وقد فسر اوغسطينوس الشر هنا بشر الشهوة
التي لا مراة في انها حركة للشهوة الحسية . فاذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها على ما تقدم في الفصل الآنف في كل قوة يجوز ان يكون فعلها ارادياً وفساد الترتيب اذ بذلك تقوم حقيقة الخطيئة . وواضح ان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يكون ارادياً من حيث ان من شأن الشهوة الحسية ان تحرك من الارادة . فيلزم من ذلك اذن جواز وجود الخطيئة في الشهوة الحسية

اذا اجيب على الاول بانه وان كنت بعض قوى الجزء الحسي مشتركة بينا وبين الحيوانات العجم الا انها فينا اعل لمصاحبتها العقل كما ان لنا في الجزء الحسي من دون الحيوانات الأخر القوة المفكرة والذاكرة على ما سر في ف ١ م ٢٨ ف ٤ . وعلى هذا النحو ايضاً كان الشوق الحسي فينا اعل منه في الحيوانات الأخر اي لان من شأنه ان يتقاد فينا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون مبدأ للفعل الارادي وهكذا يجوز ان يكون محلاً للخطيئة

وعلى الثاني بان المراد بفساد الشهوة الحسية الدائم فساد الاصل اذ يسهل لا يتلاشى بالكلية في هذه الحيوة فان الخطيئة الاصلية تزول باعتبار الذنب لا باعتبار الفعل الا ان فساد هذا الاصل لا يمنع من كون الانسان يستطيع بارادته التطبيقية ان يردع كلاً من حركات الشهوة الحسية الفاسدة الترتيب اذا تنبه لها قبل وقوعها كان يصرف فكره الى امور اخرى لكننا الانسان ينما يصرف فكره الى شيء آخر يمكن ان ينشأ نحو ذلك الشيء ايضاً حركة غير مرتبة كما لو صرف فكره عن ملاذ البدن الى النظر في العلم قصد اجتناب حركة الشهوة فنشأ فيه اذ ذاك حركة مجدي باطل لم يسبق الانتباه اليها ولهذا لا يستطيع الانسان بسبب الفساد المتقدم ان يمتنع جميع هذه الحركات معاً لكنه يمكن لحقيقة الخطيئة الارادية قدرته على اجتناب كل منها على حiale . وعلى الثالث بان ما يفعله الانسان بغير روية ليس فعلاً كاملاً لان المبدأ

الأولي في الانسان ليس يفعل هناك شيئاً فليس ذلك فعلاً انماياً كاملاً
وهكذا لا يجوز ان يكون فعل فضيلة او خطيئة كاملة بل انما هو شيء ناقص
في جنس الفضائل والخطايا . وعليه كانت هذه الحركة السابقة روية العقل
من الشهوة الحسية خطيئة عرضية والخطيئة العرضية شيء ناقص في جنس
الخطيئة

الفصل الرابع

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة مميّة
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في الشهوة الحسية
خطيئة مميّة فان الفعل يُعرف من موضوعه . وموضوعات الشهوة الحسية
يعرض ان يقع فيها الخطأ المميّة كما في ملاذ البدن . فاذا فعل الشهوة الحسية
يجوز ان يكون خطيئة مميّة وهكذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة مميّة
٢ وايضاً ان الخطيئة المميّة مضادة للفضيلة . ويجوز وجود الفضيلة في
الشهوة الحسية لان العفة والشجاعة فضيلتان خاصتان بالاجزاء النطقية كما قال
الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ . فيجوز اذن ان يكون في الشهوة الحسية
خطيئة مميّة لان من شأن المتضادات ان تحصل في واحد بعينه
٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية استعداد للخطيئة المميّة . والاستعداد والمملكة
يوجدان في واحد بعينه . فاذا لما كانت الخطيئة العرضية توجد في الشهوة الحسية
كما تقدم في الفصل الانف جاز ان يوجد فيها الخطيئة المميّة ايضاً
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٣ وفي
تفسير قول الرسول في رو ١٤ : ٧ « ان حركة الشهوة الفاسدة الترتيب (وهي
خطيئة الشهوة الحسية) يجوز حدوثها ايضاً في الذين في حال النعمة » وهو لا
لا توجد فيهم خطيئة مميّة . فاذا حركة الشهوة الحسية المختلة الترتيب ليست

خطيئة مميته

والجواب ان يقال كما ان عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحياة الجسدية يُحدث الموت الجسدي كذلك عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحياة الروحية الذي هو الغاية القصوى يُحدث الموت الروحي بالخطيئة المميته كما مرّ في ص ٧٢ في ٥ وترتيب شيء وتوجيهه الى الغاية ليس الى الشهوة الحسية بل الى العقل فقط وصرف شيء عن الغاية إنما يخص ما يخصه التوجيه الى الغاية . فالخطيئة المميته إذن لا يجوز ان تكون في الشهوة الحسية بل في العقل فقط

إذاً اجيب على الاول بان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يساعد على الخطيئة المميته الا ان فعل الخطيئة المميته ليس خطيئة مميته من حيث هو فعل الشهوة الحسية بل من حيث هو فعل العقل الذي يخصه ان يوجه الى الغاية ولذلك لا تجعل الخطيئة المميته في الشهوة الحسية بل في العقل

وعلى الثاني بان فعل الفضيلة ايضاً لا يستكمل بما فيه من جهة الشهوة الحسية فقط بل بالآخرى بما فيه من جهة العقل والارادة التي يخصها ان تختار لان فعل الفضيلة الخلقية لا يكون دون انتخاب ومن ثم كان فعل الفضيلة الخلقية المكمل للقوة الشوقية مصحوباً دائماً بفعل الفطنة المكمل للقوة النطقية ومثل ذلك يقال ايضاً في الخطيئة المميته على ما تقدم قريباً

وعلى الثالث بان الاستعداد والتأهب يكون على ثلاثة أنحاء بالنسبة الى ما يؤهّب له فقد يكون نفس ما يؤهّب له وفي نفسه كما يقال ان العلم المبدوء به استعداد للعلم الكامل وقد يكون في نفس ما يؤهّب له لكنه ليس نفسه كما ان الحرارة استعداد لصورة النار وقد لا يكون نفس ما يؤهّب له ولا في نفسه كالأشياء المتناسبة بينها بحيث يُبلّغ باحدها الى الآخر كما ان حسن التصور استعداد للعلم الذي يحله العقل . وعلى هذا النحو يجوز ان تكون الخطيئة العرضية

التي محلها الشهوة الحسية استعداداً للخطيئة المميتة التي محلها العقل

الفصل الخامس

في ان الخطيئة هل يجوز ان تكون في العقل

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يجوز ان تكون في العقل لان خطيئة كل قوة نقصان في . ونقصان العقل ليس خطيئة بل بالحري يعذر صاحبه في الخطيئة بسبب الجهل . فاذا لا يجوز ان يكون في العقل خطيئة

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاول هو الارادة كما مر في ف ١ . والعقل متقدم على الارادة لكونه مدبراً لها . فالخطيئة اذن لا يجوز وجودها في العقل ٣ وايضاً لا تحصل الخطيئة الا في ما هو مقدور لنا . وكل العقل ونقصانه ليس من الامور المقدورة لنا فان بعض الناس بله او اذكياء العقل طبعاً . فاذا ليس في العقل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثلوث ك ١٢ ب ١٢ ان الخطيئة

توجد في العقل الادنى والعقل الاعلى

والجواب ان يقال ان خطيئة كل قوة قنئة بفعلها كما يضرر مما تقدم في ف ١ و ٢ و ٣ وللعقل فعلان احدهما في نفسه بالقياس الى موضوعه وهو ادراك حقي ما والثاني من حيث هو مدبر للقوى الأخرى وبكيفية يعرض حصول الخطيئة في العقل اما اولاً فمن حيث يخطئ في ادراك الحق وهذا انما يجسب عليه خطيئة متى تعلق جهله او خطأه بما عليه مقدور له وواجب عليه . واما ثانياً فمتى امر بالحركات المختلة الترتيب في القوى السافلة او لم تقعها بعد الروية

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على نقصان العقل في فعله المتعلق بموضوعه وذلك متى لم يدرك ما يتعذر ادراكه فحينئذ لا يكون هذا النوع من نقصان العقل خطيئة بل يعذر في الخطيئة كما يظهر في ما يقتضيه

المستشيطون غضباً واما اذا كان نقصان العقل في ما علمه مقدور للانسان وواجب عليه فليس بعذر صاحبه في الخطيئة بالكيفية بل يُحسب عليه خطيئة . واما النقص الذي يقع في تديره سائر القوى فيحسب دائماً عليه خطيئة لامكان ان يمنع وقوعه بفعله الخاص

وعلى الثاني بان الإرادة تحرك العقل وتسببه من وجه والعقل يحرك الإرادة ويسبقها من وجه كما مر في مب ١٢ ف ١ عند الكلام على افعال الإرادة والعقل ومن ثم يجوز ان يقال لحركة الإرادة عقلية وافعل العقل ارادي وعلى هذا توجد الخطيئة في العقل اما من حيث ان قصه ارادي او من حيث ان فعل العقل مبدأ لفعل الإرادة

الفصل السادس

في ان خطيئة اللذة المتوقفة هل محلها العقل

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل لان اللذة تدل على حركة القوة الشوقية كما مر في مب ٣١ ف ١ والقوة الشوقية مميّزة للعقل الذي هو قوة ادراكية . فاذا ليس العقل محل اللذة المتوقفة ٢ وايضاً من الموضوعات تُعرف القوة التي يختص بها الفعل اذ بالفعل لتوجه القوة الى الموضوع . وقد يكون احياناً موضوع اللذة المتوقفة الخيرات المحسوسة لا الخيرات المعقولة . فاذا خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل ٣ وايضاً يقال لشيء متوقف لطول مدته . وطول المدة ليس وجهاً لاختصاص فعل بقوة . فاللذة المتوقفة اذن ليست مختصة بالعقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ل ١٢ ب ١٢ « ان الرضى باللذة المحرمة اذا اكتفى بلذة الفكر فاني اعتبره كما لو اكلت المرأة وحدها طعاماً محرماً » واراد بالمرأة العقل الأدنى كما قسره هناك . فالعقل اذن محل خطيئة

اللذة المتوقفة

والجواب ان يقال قد تحدث الخطيئة احياناً في العقل من حيث تدييره
 الافعال الانسانية كما مر في الفصل الأنف ووضح ان العقل ليس مديراً
 الافعال الظاهرة فقط بل الانفعالات الباطنة ايضاً فتى اخل في تديير
 الانفعالات الباطنة قيل ان الخطيئة حصلت فيه كما لو اخل في تديير الافعال
 الظاهرة ايضاً واخلاله في تديير الانفعالات الباطنة يقع على نحوين الاول متى
 حصلت الانفعالات المحرمة بامرٍ كما اذا هاج الانسان في نفسه عن روية
 حركة الغضب او الشهوة والثاني متى لم يمنع حركة الانفعال المحرمة كما لو وجد
 الانسان بعد التروي حركة الانفعال الناشئة فيه غير مرتبة فتوقف مع ذلك
 عندها ولم يدفعها وباعتبار هذا التوقيف يقال ان العقل هو محل خطيئة اللذة المتوقفة
 اذا اجب على الاول بان اللذة توجد في القوة الشوقية على انها مبدؤها
 القريب ولكنها توجد في العقل على انه المحرك الاول بناءً على ما مر في ف ١
 من ان الافعال التي لا تمتد الى موضوع خارج توجد في مبادئها وجودها في محلها
 وعلى الثاني بان فعل العقل المحرم يتعلق بموضوعه الخاص واما تدييره فيتعلق
 بجميع موضوعات القوى السافلة التي يمكن تديرها بالعقل وبهذا الاعتبار
 تكون اللذة المتعلقة بالموضوعات المحسوسة ايضاً راجعة الى العقل

وعلى الثالث بان اللذة يقال لها متوقفة لا من طول مدتها بل من ان العقل
 المتروي فيها يتوقف عندها دون ان ينبذها «مسكاً ومجلاً نظره بطيب نفس في
 ما يجب ان ينبذه حالماً بخامر قلبه» كما قال اوشسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٢

الفصل السابع

في ان خطيئة الرضى بالفعل هل توجد في العقل الاعلى

يُخطئ الى انساب بان يقال : يظهر ان خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل

الأعلى فإن الرضى فعل القوة الشوقية كما مر في مب ١٥ ف ١ . والعقل قوة ادراكية . فإذا خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل الأعلى

٢ . وايضاً ان العقل الأعلى يشتغل بالنظر في الحقائق الازلية وبراءتها كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ٢ . وقد يحصل الرضى بالفعل احياناً دون مراجعة الحقائق الازلية لان الانسان ليس يفكر دائماً في الامور الالهية متى رضى بفعل . فإذا خطيئة الرضى بالفعل ليست دائماً في العقل الأعلى

٣ . وايضاً كما ان الانسان يستطيع ان يرتب بالحقائق الازلية الافعال الظاهرة كذلك يستطيع ان يرتب بها ايضاً ما بطن من اللذات او سائر الانفعالات . والرضى باللذة دون العزم على اتمامه بالعمل هو الى العقل الادنى كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ب ١٢ . فالرضى اذن بفعل الخطيئة يجب اسناده احياناً الى العقل الادنى

٤ . وايضاً كما ان العقل الأعلى يفوق العقل الادنى كذلك العقل يفوق القوة الواهمة . وقد يُقدم الانسان احياناً على الفعل بادراك القوة الواهمة دون ادنى روية بالعقل كما اذا حرك يده ارجله دون نظير سابق . فإذا كذلك العقل الادنى قد يرضى احياناً بفعل الخطيئة دون العقل الأعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم « اذا كان الرضى بسوء استعمال المحسوسات يعزَم معه على كل خطيئة بحيث اذا امكن اُتِمَّت بالفعل الظاهر وجب ان يُعلم ان المرأة قدمت للرجل طعاماً محرماً » واراد بالرجل العقل الأعلى . فالرضى اذن بفعل الخطيئة يختص بالعقل الأعلى

والجواب ان يقال ان الرضى بشيء يتضمن معنى حكم فيه فكما ان العقل النظري يقضي ويحكم في المعنويات كذلك العقل العملي يقضي ويحكم في المعنويات ولا بد من اعتبار ان الحكم الاخير في كل قضاء يختص بالحكمة

العليا كما نجد في النظريات ان الحكم الاخير في قضية يصدر بتحليلها الى
 المبادئ الأولى لانه ما دام ثمة مبدأ اعلى لا يزال محل لان تعرض عليه
 المسئلة وينظر فيها بحسبه فلا يزال القضاء موقوفاً كأنما الحكم الاخير لما
 يصدر . ومعلوم ان الافعال الانسانية يجوز ان تجر على ترتيب العقل
 الانساني المستفاد من المخلوقات التي يدركها الانسان بقوة فطرته وعلى ترتيب
 الشريعة الالهية كما مر في مب ١٩ ف ٤ ومب ٧١ ف ٦ . ولما كان ترتيب
 الشريعة الالهية اعلى لزم ان يكون الحكم الاخير الذي به ينتهي القضاء خاصاً
 بالعقل الاعلى الذي يشغل بالحقائق الازلية ومتى عرض لحاكم ان يحكم في امور
 متكررة كان الحكم الاخير يقع على ما هو آخر . والآخر في الافعال الانسانية
 هو الفعل واللذة التي تؤدي اليه تميد له وعلى هذا فالرضى بالفعل يخص
 العقل الاعلى والحكم التميمي الذي يتعلق باللذة يخص العقل الادنى الذي
 له الحكم الادنى . وان كان للعقل الاعلى ان يحكم ايضاً في اللذة لان كل ما
 يخضع لحكم الادنى يخضع لحكم الاعلى ايضاً ولا يعكس

اذا اوجب على الاول بان الرضى فعل القوة الشوقية لا مطلقاً بل تبعاً لفعل
 العقل الذي هو الروية والحكم كما اسلفنا في مب ١٥ ف ٣ اذا انما ينتهي الرضى
 بميل الارادة الى ما وقع فيه حكم العقل فيجوز من ثمة اسناد الرضى الى
 الارادة والى العقل

وعلى الثاني بانه انما يسند الرضى الى العقل الاعلى من طريق انه لا يدبر
 الافعال الانسانية على وفق الشريعة الالهية بمنع فعل الخطيئة سواء افكر في
 الشريعة الازلية ام لم يفكر لانه اذا افكر حينئذ في شريعة الله فانه يحتملها
 واذا لم يفكر فيها فانه لا يبالي بها مولى اياها جانب الترك والاعراض وعلى هذا
 فالرضى بفعل الخطيئة يصدر في كل حال عن العقل الاعلى فقد قال

اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ «لا يمكن للعقل ان يجزم باقتراف خطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح او يساعد عليه لان له السلطان الأعلى على تحريك الجوارح الى العمل او صدها عنه»

وعلى الثالث بان العقل الاعلى كما يستطيع ان يدبر او يمنع الفعل الظاهر بملاحظته الشريعة الازلية كذلك يستطيع ايضاً ان يدبر او يمنع بها اللذة الباطنة الا انه قبل التوصل الى حكم العقل الاعلى قد تحمل ملاحظة الحقائق الزمنية العقل الادنى على قبول هذه اللذة وحينئذٍ يُسند الرضى باللذة الى العقل الادنى واما اذا بقي الانسان بعد ملاحظة الحقائق الازلية راضياً بهذه اللذة فيُسند هذا الرضى الى العقل الاعلى

وعلى الرابع بان ادراك اتقوة الواهمة يحصل بالبداهة وبدون روية ولذلك قد يصدر عن بعض الافعال قبل ان يحصل للعقل الاعلى والادنى ايضاً زمان للنظر والتروي الا ان حكم العقل الادنى يحصل مع روية تفتقر الى زمان يمكن فيه للعقل الاعلى ايضاً اعمال النظر والرؤية فاذا لم يمنع برؤيته فعل الخطيئة حسب عليه

الفصل الثامن

في ان الرضى باللذة هل هو خطيئة مميتة

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان الرضى باللذة ليس خطيئة مميتة لانه خاصٌ بالعقل الادنى الذي ليس من شأنه الاشتغال بالحقائق الازلية او الشريعة الالهية فلا يصح اذن وصفه بالاعراض عنها . وكل خطيئة مميتة فهي تحصل بالاعراض عن الشريعة الالهية كما يظهر من تعريف اوغسطينوس الخطيئة المميتة الذي اورده في مب ٧١ ف ٦ . فاذا ليس الرضى باللذة خطيئة مميتة

٢ وايضاً ليس الرضى بشيء قبيحاً ما لم يكن الشيء المرضى به قبيحاً « وما لاجله شيء » كذا فهو أولى ان يكون كذلك « او هو على الاقل مساوٍ له في ذلك فاذا ما يرضى به ليس اقل قبحاً من الرضى . واللذة دون الفعل ليست خطيئة مميتة بل عرضية فقط . فاذا كذلك الرضى باللذة ليس خطيئة مميتة

٣ وايضاً ان اللذات تختلف في الحسن والقبح باختلاف الافعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ والتصور الباطن فعل مغاير للفعل الظاهر كفعل الزنى . فاذا اللذة التابعة فعل التصور الباطن تختلف عن لذة الزنى في الحسن او القبح بقدر اختلاف التصور الباطن عن الفعل الظاهر فيلزم اذن ان الرضى بها ايضاً يختلف كذلك . والتصور الباطن ليس خطيئة مميتة ومثله الرضى بالتصور ايضاً فيلزم اذن كون الرضى باللذة ايضاً كذلك

٤ وايضاً ان الفعل الظاهر من الزنى البسيط او الزنى بزوجة الغير ليس خطيئة مميتة باعتبار اللذة والا فهي توجد ايضاً في فعل الزميمة بل باعتبار ما في ذلك الفعل من فساد الترتيب . ومن يرضى باللذة فليس يلزم عن رضاه بها رضاه بفساد الترتيب في الفعل . فليس يظهر اذن انه يقترب خطيئة مميتة

٥ وايضاً ان خطيئة القتل اثقل من خطيئة الزنى البسيط . والرضى باللذة التي تتبع تصور القتل ليس خطيئة مميتة . فالرضى اذن باللذة التي تتبع تصور الزنى أولى ان لا تكون خطيئة مميتة

٦ وايضاً ان الصلوة الربية تلي كل يوم لاجل مغفرة الخطايا العرضية كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال ب ٢٦ . وقد علم اوغسطينوس بان الرضى باللذة يجب محوه بالصلوة الربية فقد قال في الثالث ك ١٢ ب ١٢ « ان هذا خطيئة اخف جداً مما لو حصل العزم على اتمامه بالعمل ومن ثمه فان هذه التصورات ايضاً يجب ان يلتبس اغتفارها ويقرّع الصدر لاجلها ويقال

عندها اغفر لنا ذنوبنا» فالرضي اذن باللذة خطيئة عرضية
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس بعد كلامه المتقدم «اذا لم تُغفر بشمة
 الوسيط خطايا الانسان الفكرية التي وان تجردت عن ارادة الفعل ليست
 مجردة عن ارادة تليذ النفس بها هلاك لا محالة ٢ وليس يهلك احد الا لخطيئة
 مميته» فالرضي اذن باللذة خطيئة مميته

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها على انحاء فمنهم من ذهب
 الى ان الرضي باللذة ليس خطيئة مميته بل عرضية فقط ومنهم من صار الى
 انه خطيئة مميته وهذا القول اعم وامثل فلا بد من اعتباره لما كانت كل لذة
 تابعة لفعل كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ وكان لكل لذة ايضاً موضوع كان
 لكل لذة نسبة الى امرين اي الفعل الذي تتبعه والموضوع الذي يلتذ به
 صاحبها . والفعل يعرض ان يكون موضوعاً للذة كغيره اذ يجوز اعتباره خيراً
 و غايةً يكن عندها الملتذ . وقد يكون احياناً الفعل الذي تتبعه اللذة موضوعاً
 لها اي من حيث ان القوة الشوقية التي هي محل اللذة ترجع على فعلها باعتبار
 كونه خيراً ما كما اذا تصور متصور والتذ بنفس تصويره من حيث راق له
 وقد يكون موضوع اللذة التابعة فعلاً كالتصور فعلاً آخر لتعلق التصور به
 وهذه اللذة حينئذ لا تحصل عن ميل الشوق الى التصور بل عن ميله الى
 الفعل المتصور . وعلى هذا فن يفكر في الزنى يمكن له الالتذاذ بأمرين وهما
 التصور والزنى المتصور فاللذة بنفس التصور تتبع ميل الشوق الى التصور .
 والتصور ليس في نفسه خطيئة مميته بل قد يكون خطيئة عرضية كما اذا لم يكن
 له فائدة وقد لا يكون خطيئة أصلاً متى كان به فائدة كما اذا اريد جعل
 الزنى موضوعاً للوعظ او المناظرة . ولذلك فما يحصل بهذا الوجه عن تصور الزنى
 من الشوق واللذة ليس من جنس الخطيئة المميته بل قد يكون خطيئة عرضية

وقد لا يكون خطيئة أصلاً ومن ثمه فالرضى بهذه اللذة أيضاً ليس خطيئة مميّة والقول الاول بهذا الاعتبار حق. وأما التذاذ متصور الزنى بالفعل المتصور فأنما يحصل عن ميل شوقه الى هذا الفعل ومن ثمه فالرضى بهذه اللذة إنما هو رضى يميل الشوق الى الزنى اذ ليس يلتذ احد الا بما يوافق شوقه. وموافقة الشوق عن قصد وروية لما هو في نفسه خطيئة مميّة هي خطيئة مميّة فكان هذا الرضى بلذة الخطيئة المميّة خطيئة مميّة كما هي قضية القول الثاني

إذا اجيب على الاول بان الرضى باللذة يمكن استناده لا الى العقل الادنى فقط بل الى العقل الأعلى أيضاً كما مر في الفصل الآنف على ان العقل الادنى أيضاً يمكن اعراضه عن الحقائق الازلية لانه وان كان لا يشتغل بها ليرتب بها غيره اذ ذاك خاص بالعقل الأعلى فهو يشتغل بها ليرتب بها نفسه وعلى هذا الوجه اذا عرض عنها امكن ان يقترب خطيئة مميّة لجواز ان تكون افعال القوى السافلة والجوارح الظاهرة أيضاً خطايا مميّة من حيث تخلو عن ترتيب العقل الأعلى الذي يتولى ترتيبها على وفق الحقائق الازلية

وعلى الثاني بان الرضى بالخطيئة التي هي في جنسها عرضية خطيئة عرضية فيجوز اذن ان يقال ان الرضى باللذة الحاصلة عن تصور الزنى العاري عن الفائدة خطيئة عرضية وأما اللذة الحاصلة في فعل الزنى فهي في جنسها خطيئة مميّة وكونها قبل الرضى خطيئة عرضية فقط حاصل بالعرض اية بسبب نقص الفعل وهذا النقص يزول بورد الرضى المقرون بالروية عليه فيصير بذلك الى طبيعته التي هو بها خطيئة مميّة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يجه على اللذة التي موضوعها التصور وعلى الرابع بان اللذة التي موضوعها فعل ظاهر لا تكون دون الارتياح الى الفعل الظاهر في نفسه ولو لم يكن ثمه عزيمة على اتمامه لنهي ناه أعلى عنه

وبذلك يصير الفعل فاسد الترتيب فيكون في اللذة ايضاً فساد ترتيب
وعلى الخامس بان الرضى ايضاً باللذة الحاصلة عن الارتياح الى فعل القتل
المتصور خطيئة مميتة بخلاف الرضى باللذة الحاصلة عن الارتياح الى تصور
القتل

وعلى السادس بان الصلوة الربية لا يجب تلاوتها لاجل اغتفار الخطايا
العرضية فقط بل لاجل اغتفار الخطايا المميتة ايضاً

الفصل التاسع

في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه
مديرًا للقوى السافلة

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر انه يمتنع حصول خطيئة عرضية في العقل
الاعلى باعتبار كونه مديرًا للقوى السافلة اي باعتبار رضاه بفعل الخطيئة فقد
قال اوغطينوس في الثانو١٢ ك ب ٧ ان العقل الاعلى يقصر نظره على
الحقائق الازلية . واقتراح الخطيئة المميتة يحصل بالاعراض عن الحقائق
الازلية . فيظهر اذن ان العقل الاعلى لا يمكن ان يكون فيه خطيئة سوى
الخطيئة المميتة

٢ وايضاً ان العقل الاعلى من الحياة الروحية بمنزلة المبدأ كالقلب من
الحياة الجسدية . وامراض القلب مميتة . نخطايا العقل الاعلى اذن مميتة
٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية تصير مميتة اذا حصلت عن احتقار . واقتراح
الانسان خطيئة ولو عرضية بعد اعمال الروية يظهر انه لا يخلو عن الاحتقار .
فاذا لما كان رضى العقل الاعلى لا يتم دون التروي في الشريعة الالهية لم يكن
في ما يظهر دون خطيئة مميتة لما فيه من احتقار الشريعة الالهية
لكن يعارض ذلك ان الرضى بفعل الخطيئة خاص بالعقل الاعلى كما مر في

ف ٠٧ والرضى بفعل الخطيئة العرضية خطيئة عرضية . فيجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى خطيئة عرضية

والجواب ان يقال ان العقل الاعلى يشتغل بالنظر في الحقائق الازلية او بمراجعتها كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ٧ اما نظره فيها فيبحثه عن حقيقتها واما مراجعته اياها فيحكمه بها على غيرها وترتيبه اياه وقضية ذلك انه متى تروى في الحقائق الازلية يرضى بفعل او ينبذه . وقد يعرض ان عدم الترتيب في العقل الذي يرضى به لا يكون منافياً للحقائق الازلية لعدم الاعراض فيه عن الغاية القصوى كما ينافيها فعل الخطيئة المميتة بل انما يكون خارجاً عن قصدها كفعل الخطيئة العرضية فلا يكون في رضى العقل الاعلى بفعل الخطيئة العرضية اعراض عن الحقائق الازلية فلا تكون خطيئته مميتة بل عرضية

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان مرض القلب على نوعين احدهما ما كان في جوهر القلب ويغير مزاجه الطبيعي وهذا مميت دائماً والثاني ما حصل عن خلل في نظام حركته او نظام ما يحف به وهذا ليس مميتاً دائماً وكذلك العقل الاعلى فانه متى انتقضت نسبته الى موضوعه الذي هو الحقائق الازلية حصلت فيه دائماً الخطيئة المميتة ومتى حصل خلل في نظام هذه النسبة لم يكن فيه خطيئة مميتة بل عرضية

وعلى انثالث بان الرضى بالخطيئة عن روية لا يرجع دائماً الى احتقار الشريعة الالهية بل متى كانت الخطيئة منافية للشريعة الالهية فقط

الفصل العاشر

في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعباره في نفسه يُتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان العقل الاعلى لا يجوز ان يكون فيه

خطيئة عرضية باعتبارها في نفسه اي من حيث ينظر في الحقائق الازلية لان فعل القوة لا يقع فيه نقص الا باختلال الترتيب في نسبه الى موضوعه . وموضوع العقل الاعلى هو الحقائق الازلية التي لا يحصل فيها فساد ترتيب دون خطيئة مميته فالعقل الاعلى اذن لا يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبارها في نفسه ٢ وايضاً لما كان العقل قوة متروية كان لا يفعل الا عن روية وكل حركة مخيلة الترتيب في ما يخص بالله اذا صدرت عن روية كانت خطيئة مميته . فالعقل الاعلى اذن لا يكون فيه اصلاً باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية

٣ وايضاً قد يعرض احياناً ان الخطيئة الحاصلة بالبداهة تكون عرضية والخطيئة الحاصلة عن روية تكون خطيئة مميته لان العقل المتروى يلتفت الى خير اعظم تكون مخالفة الانسان له خطيئة اثقل كما انه لو تروى الانسان في فعل لذية فاسد فلحظ انه منافٍ لشرعة الله كان رضاه به خطيئة اثقل مما اذا لم يلحظ فيه الا منافاته للفضيلة الخلقية . والعقل الاعلى لا يستطيع الالتفات الى شيء اعلى من موضوعه . فاذا لم تكن الحركة الحاصلة بالبداهة خطيئة مميته يلزم انها لا تصير ايضاً بما يعقبها من التروى خطيئة مميته وهذا بين البطلان . فلا يجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية لكن يعارض ذلك ان حركة الكفر الحاصلة بالبداهة عن غير روية خطيئة عرضية وهي تخص بالعقل الاعلى باعتبارها في نفسه . فيجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية

والجواب ان يقال ان العقل الاعلى لا يتوجه الى موضوعه كما يتوجه الى موضوعات القوى السافلة التي يتولى تدبيرها فهو لا يتوجه الى موضوعات القوى السافلة الا من حيث يعرضها على الحقائق الازلية وهذا توجه بطريق التروى فقط . والرضى عن روية بالاشياء التي هي في جنسها خطايا مميته خطيئة مميته

ومن ثم فالعقل الاعلى يقترف دائماً خطيئة مميّة اذا كانت افعال القوى السافلة التي يرضي بها خطايا مميّة - واما موضوعه الخاص فله فيه فعلان النظر البسيط والتروي من حيث يعرض موضوعه ايضاً على الحقائق الازلية - فباستبار النظر البسيط يجوز ان يحصل عنده حركةٌ مختلفة الترتيب من جهة الامور الالهية كما لو حدثت عنده حركة كفر بديهية على ان الكفر وان كان في جنسه خطيئة مميّة لكن حركته البديهية خطيئة عرضية لان الخطيئة المميّة لا تكون الا منافيةً لشرعية الله وقد يعرض للعقل بداهةٌ شيء من امور الايمان في صورةٍ اخرى قبل ان يُعرض او يمكن عرضه على الحقيقة الازلية اي شرعية الله كما لو تصور انسان بالبداهة ان حشر الموتى مستحيل طبعاً فينكره بمجرد تصوره قبل ان يتفصح له زمان للتروي في ان ذلك موحى اليه لاعتقده بحسب الشريعة الالهية فاذا استمرت حركة الكفر بعد هذا التروي كانت خطيئة مميّة - ومن ثم فالعقل الاعلى وان كان الخطأ في موضوعه الخاص مميّاً في جنسه فقد يقترف فيه خطيئة عرضية في الحركات البديهية وقد يقترف مميّة ايضاً بالرضى الحاصل عن روية واما ما يختص بالقوى السافلة فهو يقترف فيه دائماً خطيئة مميّة في الامور التي هي في جنسها خطايا مميّة لا في الامور التي هي في جنسها خطايا عرضية

اذّا اجيب على الاول بان الخطيئة المنافية للحقائق الازلية وان كانت في جنسها خطيئة مميّة فقد تكون خطيئة عرضية لنقص الفعل البدهي كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل الذي يخصه في العمليات اعمال الروية يخصه فيها ايضاً النظر البسيط في ما تصدر عنه الروية كما يخصه ايضاً القياس وصوغ القضايا في النظريات - فيجوز اذن ان يكون له حركة بديهية وعلى الثالث بانه قد يكون لشيء واحد بينه اعتبارات مختلفة بعضها اعلى

من بعض كوجود الله فانه يجوز اعتباره اما من حيث يدرك بالعقل الانساني او من حيث يعتقد بالوحي الالهي وهو اعتبار اعلى ولهذا فان موضوع العقل الاعلى وان كان في طبيعة الخارج عالياً جداً الا انه يجوز ان يرد ايضاً الى اعتبار اعلى وبهذا الوجه ما لم يكن في الحركة البدئية خطيئة مميتة يصير خطيئة مميتة بالتروى الذي يرده الى اعتبار اعلى كما تقدم بيانه في جرم الفصل



المبحث الخامس والسبعون

في علل الخطايا بالاجمال — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطايا واولاً بالاجمال وثانياً بالتفصيل . ومدار البحث في الاول على اربع مسائل — ١ في ان الخطيئة هل تعلل بعلة — ٢ هل تعلل بعلة داخلية — ٣ هل تعلل بعلة خارجية — ٤ هل تعلل بخطيئة

الفصل الأول

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بعلة لانها تتضمن حقيقة الشر كما مر في مب ٧١ ف ٦ . والشر لا يعمل بعلة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فالخطيئة اذن لا تعلل بعلة

٢ وايضاً ان العلة ما يلزم عنها غيرها بالضرورة . وما يحصل بالضرورة فليس خطيئة في ما يظهر لان كل خطيئة ارادية . فالخطيئة اذن لا تعلل بعلة

٣ وايضاً لو كان للخطيئة علة لكانت طلتها خيراً او شراً . ولا يجوز ان تكون عانتها خيراً لان الخير لا يفعل الا الخير اذ لا تستطيع شجرة صالحة ان

ثم ثمرًا رديًا كما في متى ١٨: ٧ ولا انت تكون شرًا لان شر العقاب يتبع الخطيئة وشر الذنب هو نفس الخطيئة . فالخطيئة اذن لا تتلّ بعلة لكن يعارض ذلك ان لكل ما يُفعل علة ففي ايوب ٦: ٥ ان ليس يُفعل في الارض شيء من غير علة . والخطيئة تُفعل لانها قول او فعل او اشتهاة متنافٍ لشريعة الله . فهي اذن تتلّ بعلة

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعلٌ محتمل الترتيب فمن جهة الفعل يجوز ان يكون لها علةٌ بالذات كغيرها من الافعال واما من جهة خلل الترتيب فيجوز ان تتلّ كما يتلّ السلب او العدم وسلب شيء يجوز تعليله بعلمتين احدهما نقص العلة اي سلبها فانه علة للسلب بالذات لان ارتفاع العلة يلزم عنه ارتفاع المعلول كما ان غياب الشمس علةٌ للظلمة والثانية علة الاثبات التي يلزم عنها السلب فانها علةٌ بالعرض للسلب اللازم عنها كما ان النار باصدارها الحرارة اصالة يلزم عنها تبعاً عدم البرودة والاولى تكفي للسلب المطلق الا ان خلل الترتيب في الخطيئة وكل شرٍ ايضاً لما لم يكن سلباً مطلقاً بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون له وينبغي ان يكون له وجب ان يكون له علةٌ فاعلية بالعرض لان ما من شأنه ان يكون في شيء وينبغي ان يكون فيه لا ينتفي عنه اصلاً الا لعلةٍ مانعة وعلى هذا جرت العادة ان يقال ان للشر القائم بنوع من السلب علةٌ ناقصة او فاعلة بالعرض — وكل علة بالعرض تردّ الى العلة بالذات فاذا لما كان للخطيئة من جهة خلل الترتيب علة فاعلة بالذات ومن جهة الفعل علة فاعلة بالعرض لزم كون فساد الترتيب في الخطيئة لازماً عن علة الفعل . وعلى هذا فالارادة متى خلت عن تدبير نظام العقل والشريعة الالهية وجنحت الى خيرٍ متغير كانت علة لفعل الخطيئة بالذات ولخلل ترتيب الفعل بالعرض وبغير قصد لان عدم الترتيب في الفعل يحدث عن عدم الترتيب في الارادة

إذا اجيب على الاول بان الخطيئة لا تدل على سلب الخير الذي هو عدم الترتيب فقط بل على فعل يقارنه هذا السلب الذي يتضمن حقيقة الشر وقد تقدم قريباً بيان كيفية تعليله

وعلى الثاني بانه اذا كان ذلك التعريف للعلّة يصدق صدقاً كلياً أوجب تخصيصه بالعلّة الفاعلية الغير المنوعة فقد يكون شيء علة فاعلية لآخر وليس يلزم المعلول مع ذلك بالضرورة لما يطرأ من بعض الموانع والا لحدث كل شيء بالضرورة كما في الالهيات كـ ٦٠ فاذا وان علّت الخطيئة بعلة لا يلزم كون علتها ضرورية لجواز امتناع المعلول

وعلى الثالث بان الارادة علة للخطيئة متى لم تجر على سنن العقل واشريعة الالهية وعدم جريها على ذلك لا يتضمن في نفسه حقيقة شر العقاب او الذنب قبل وقوع الفعل المقترن به وعلى هذا فالخطيئة الاولى لا تعال بشر بل بخير يقارنه عدم خير آخر

الفصل الثاني

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة داخلية

يتخلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بعلة داخلية لان ما كان داخلياً شيء فهو ايضا حبه دائماً فلو كان للخطيئة علة داخلية لخطي الانسان دائماً للزوم وجود المعلول عن وجود العلة

٢ وايضاً ان شيئاً لا يكون علة لنفسه وحركات الانسان الداخلية خطيئة فليست علة للخطيئة

٣ وايضاً كل ما في داخل الانسان فهو اما طبيعي او ارادي فالطبيعي يمتنع ان يكون علة للخطيئة لان الخطيئة منافية للطبيعة كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم كـ ٢ ب ٤ و ٣٠ وكـ ٤ ب ٢٠ والارادي ان عدم الترتيب فهو خطيئة

فيمكن اذن ان يكون شيء داخل علة الخطيئة الاولى
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ٣ ب ١٧ « الارادة
علة الخطيئة »

والجواب ان يقال ان علة الخطيئة بالذات يجب اعتبارها من جهة الفعل كما
تقدم في الفصل الآنف وعلة الفعل الانساني الداخلة يمكن ان تكون بعيدة وان
تكون قريبة فعلته القريبة هي العقل والارادة التي بها يكون الانسان مختاراً
وعلته البعيدة ادراك الجزء الحسي والشوق الحسي ايضاً لانه كما ان الارادة
تتحرك بحكم العقل الى شيء موافق للعقل كذلك الشوق الحسي يميل بادراك
الحس الى شيء وهذا الميل قد يجذب الارادة والعقل احياناً كما سيأتي بيانه في
مب ٧٧ ف ١ فاذا يجوز تعليل الخطيئة بعلمتين داخليتين احدهما قريبة من جهة
العقل والارادة والثانية بعيدة من جهة الوهم او الشوق الحسي . الا انه لما كان
قد اسلفنا في الفصل الآنف ان علة الخطيئة خير ظاهري محرك مع عدم المحرك
الواجب وهو نظام العقل او الشريعة الالهية فالحرك الذي هو الخير الظاهري
يرجع الى ادراك الحس والى الشوق وتندم النظام الواجب يرجع الى العقل
الذي من شأنه ملاحظة هذه القاعدة واما كمال فعل الخطيئة الارادي فيرجع
الى الارادة فيكون فعل الارادة هو نفسه خطيئة اذا كان كما تقدم

اذ اوجب على الاول بان ما كان داخلياً على انه قوة طبيعية لا يفارق
صاحبه اصلاً واما ما كان داخلياً على انه فعل داخل للقوة الشوقية او الادراكية
فقد يفارق صاحبه . وقوة الارادة هي علة الخطيئة بالقوة لكنها تصير الى الفعل
بما يسبقها من حركات الجزء الحسي اولاً وحركات العقل تبعاً لانه من طريق
ان شيئاً يعتبر مشتهى بالحس ويميل اليه الشوق الحسي ينقطع العقل احياناً عن
ملاحظة النظام الواجب وهكذا تصدر الارادة فعل الخطيئة . ولما لم تكن

الحركات السابقة موجودة دائماً بالفعل لم تكن الخطيئة موجودة دائماً بالفعل
وعلى الثاني بانه ليست جميع الحركات الداخلة من جوهر الخطيئة القائمة اصالةً
بفعل الارادة بل بعضها يسبق الخطيئة وبعضها يلحقها

وعلى الثالث بان ما كان علةً للخطيئة عنى انه قوة مصدرة للفعل طبيعي وقد
تكون ايضاً حركة الجزء الحسي التي تلزم عنها الخطيئة طبيعية احياناً كما اذا
خطئ خاطئ لا بشهوة الطعام لكن الخطيئة تصير منافية للطبيعة من جهة عدم
النظام الطبيعي الذي يجب على الانسان ان يلاحظه طبيعاً

الفصل الثالث

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة خارجية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بعلة خارجية لانها
فعل ارادي . والاراديات تتعلق بنا فينا فليس لها علة خارجية . فالخطيئة اذن لا
تعلل بعلة خارجية

٢ وايضاً كما ان الطبيعة مبدأ داخل كذا ان الارادة ايضاً . والخطيئة في
الاشياء الطبيعية لا تحدث الا عن علة داخلية كما ان المواليد التي تأتي على
خلاف مقضى الطبيعة تحصل عن فساد مبدأ داخل . فاذا كذلك لا يمكن
حدوث خطيئة في الاشياء الخلقية الا عن علة داخلية . فالخطيئة اذن لا تعلل
بعلة خارجية

٣ وايضاً متى تكثرت العلل تكثرت المعلولات . وكلما كانت دواعي الخطأ
الخارجية كثيرة وعظيمة كان جرم الخطيئة اخف على من يفعل بغير ترتيب .
فاذا ليس شيء خارج علة للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في عدد ١٦ : ٣١ « لم تكن هؤلاء هن اللائي
خدعن بني اسرائيل وحملنكم على ان تمردوا على الرب في خطيئة فغور » فيجوز

اذن ان يكون شيء خارج علة باعثة على الخطيئة
والجواب ان يقال ان العلة الداخلة للخطيئة هي الارادة باعتبار تكميلها فعل
الخطيئة والعقل باعتبار عدم النظام الواجب والشوق الحسي الميل كما تقدم في
الفصل الآف فلو كان شيء خارج علة للخطيئة لما كان ذلك الا على ثلاثة
انحاء اي اما لتحريك الارادة مباشرة او لتحريك العقل او لتحريك الشوق الحسي .
وقد مر في مب ٩ ف ٦ ان الارادة لا تتحرك داخلاً الا من الله الذي لا يمكن
ان يكون علة للخطيئة كما سيأتي بيانه في مب ٧٩ ف ١ فبقى اذن ان شيئاً
خارجاً لا يمكن ان يكون علة للخطيئة الا اما من حيث يحرك العقل كالانسان
او الشيطان المغري بالخطيئة او من حيث يحرك الشوق الحسي كما تحركه بعض
المحسوسات الخارجة الا انه لا الاغراء الخارج بالافعال يحرك العقل بالضرورة
ولا الاشياء الخارجة التي يتلقاها الحس تحرك الشوق الحسي بالضرورة الا ان
يفرض له ان يكون مستعداً لذلك على نحو ما . على ان الشوق الحسي ايضاً لا
يحرك بالضرورة لا انعقل ولا الارادة . فاذا يجوز ان يكون شيء خارج علة
محركة الى الخطاء لكن لا باعثة على الخطيئة بالكفاية فان العلة المكملة للخطيئة
بالكفاية هي الارادة وحدها

اذا اوجب على الاول بان كون المحركات الخارجة الى الخطأ لا تبعث عليه
بالكفاية والضرورة يستلزم بقاء قدرتنا على الخطأ وعدمه .
وعلى الثاني بان اثبات علة داخلة للخطيئة لا ينفي العلة الخارجة لان الشيء الخارج
ليس علة للخطيئة الا بتوسط العلة الداخلة كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بانه اذا تكثرت العلل الخارجة الميلة الى الخطأ تكثرت افعال
الخطيئة لان هذه العلل تميل كثيرين ومرات كثيرة الى افعال الخطيئة الا
انه يخفى بها اعتبار الجرم القائم بكون شيء ارادياً ومقدوراً لنا

الفصل الرابع

في ان الخطيئة هل تعمل بخطيئة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعمل بخطيئة فان للعلل اجناساً اربعة لا يصدق احدها على الخطيئة فتكون علةً للخطيئة فان الغاية تضمن حقيقة الخير وهذا لا يصدق على الخطيئة لان من حقيقتها ان تكون شرّاً وبجامع الحجة ايضاً لا يجوز ان تكون الخطيئة علةً فاعلية لان الشر ليس علةً فاعلة بل هو ضعيف وعاجز كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والعلة المادية والصورية يظهر ان لا محل لهما الا في الاجسام الطبيعية المركبة من مادة وصورة . فيمتنع اذن ان يكون للخطيئة علةً مادية وصورية ٢ وايضاً ان اصدار المثل خاص بالشيء الكامل كما في الآثار الجوية كـ ٤ ب ٣ . والخطيئة من حقيقتها ان تكون ناقصة . فيمتنع اذن كون الخطيئة علةً للخطيئة

٣ وايضاً لو عللت هذه الخطيئة بخطيئة اخرى لعلت تلك الخطيئة الأخرى بعلة اخرى ايضاً بجامع الحجة وهكذا الى غير نهاية وهذا باطل . فالخطيئة اذن لا تعمل بخطيئة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ١١ على حزقيا « الخطيئة التي لا نهي عاجلاً بالتوبة هي خطيئة وعلة للخطيئة »

والجواب ان يقال لما كانت الخطيئة تعمل من جهة الفعل جاز ان تكون احدى الخطايا علة للآخرى كما جاز ان يكون احد الافعال الانسانية علة للآخر فاذا قد تكون احدى الخطايا علة للآخرى باعتبار اجناس العلل الاربعة - اما باعتبار جنس العلة الفاعلية او الحركة فتكون خطيئة علة لأخرى بالذات وبالعرض اما بالعرض فعلى حد ما يقال لمزيل المانع محرك بالعرض لانه متى فقد

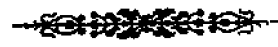
الانسان بفعل خطيئة النعمة او المحبة او الحياء او غير ذلك مما يصرف عن الخطيئة بعنه ذلك على السقوط في خطيئة اخرى فتكون الخطيئة الاولى علةً للثانية بالعرض . واما بالذات فكما اذا تهيأ الانسان بفعل خطيئة لاقتراف خطيئة اخرى مثلها على وجه اسهل اذ من الافعال تحصل الاحوال والملكات الباعثة على افعال مثلها — واما باعتبار جنس العلة المادية فتكون خطيئة علةً لاخرى من حيث تعيها لها المادة كما يعيها البخل مادة النزاع الذي يقع غالباً على الاموال المحسودة — واما باعتبار جنس العلة الغائية فتكون خطيئة علةً لاخرى من حيث ان الانسان يقتوف خطيئة لغاية خطيئة اخرى كما اذا اقتترف السيمونيا لاجل الحرص او اقتترف الزنى لاجل السرقة — ولما كانت الغاية تفيد الصورة في الاشياء الخلقية كما مر في مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ لزم من ذلك ايضاً جواز كون خطيئة علةً صورية لاخرى فان الزنى متى فُعل لاجل السرقة كان بمنزلة المادة والسرقة بمنزلة الصورة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة باعتبار ما فيها من عدم الترتيب تتضمن حقيقة الشر واما من حيث هي فعل فغايته خيرو لو ظاهرياً وعلى هذا يجوز ان تكون علةً غائية وفاعلية لخطيئة اخرى من جهة الفعل لا من جهة عدم الترتيب ولها ايضاً مادة لا بمعنى المادة التي يتكون منها الشيء بل بمعنى المادة التي يقع عليها الفعل وصورتها تحصل لها من الغاية . ومن ثم يجوز ان تعلل خطيئة بخطيئة باعتبار اجناس العلل الاربعة كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان نقصان الخطيئة خلقي من جهة عدم الترتيب الا انه يجوز ان تكون كاملة في طبيعتها من جهة الفعل وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون علةً للخطيئة

وعلى الثالث بانه ليس كل علة للخطيئة خطيئة فلا يلزم التسلسل بل يجوز

الافضاء الى خطيئة أولى ليست علتها خطيئة أخرى



المبحث السادس والسبعون

في علل الخطيئة بالتفصيل — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطيئة بالتفصيل وأولاً في عللها الداخلة وثانياً في عللها الخارجة وثالثاً في الخطايا التي هي علتها خطايا أخرى فالاول بناء على ما تقدم في المبحث الآنف يقسم فيه البحث الى ثلاثة اقسام فيبحث أولاً في الجهل الذي هو علتها للخطيئة من جهة العقل وثانياً في الضعف او الاتعالي الذي هو علتها للخطيئة من جهة الشوق الحسي وثالثاً في سوء القصد الذي هو علتها للخطيئة من جهة الارادة — اما الاول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في ان الجهل هل هو علتها للخطيئة — ٢ هل هو خطيئة — ٣ هل يرى من الخطيئة بالكلية ٤ — هل يختلف جرم الخطيئة

الفصل الأول

في ان الجهل هل يجوز ان يكون علتها للخطيئة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الجهل لا يجوز ان يكون علتها للخطيئة لان ما كان معدوماً فليس علتاً لشيء . والجهل لا موجوداً لانه عدم العلم بشيء . فاذا ليس الجهل علتاً للخطيئة

٢ وايضاً ان علل الخطايا يجب اعتبارها من جهة الاقبال كما يظهر مما مر في المبحث الآنف ف ١ . والجهل يظهر انه من جهة الاعراض فلا يجب اذن ان يجعل علتاً للخطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي قائمة في الارادة كما مر في مب ٧٤ ف ١ . والارادة لا تقصد الا شيئاً معلوماً لان موضوعها هو الخير المدرك . فيمتنع اذن كون الجهل علتاً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ب٦٧ ان بعضاً يخطأون عن جهلٍ

والجواب ان يقال ان العلة المحركة علتان علة بالذات وعلة بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ل٨ ب٤ فاتي بالذات هي التي تحرك بقوة نفسها كما ان المولد علة محركة للاجسام الثقيلة والخفيفة والتي بالعرض كزبل المانع او كزوال المانع والجهل يجوز ان يكون علة لفعل الخطيئة من هذا القبيل لانه عدم العلم المكمل للعقل الذي يمنع فعل الخطيئة من حيث يدبر الافعال الانسانية . ولا يد من اعتبار ان العقل يدبر الافعال الانسانية بضربين من العلم اي العلم الكلي والعلم الجزئي فهو متى اعمل رويته في ما يفعله استعمل ضرباً من القياس نتيجة الحكم اي الانتخاب او العمل والافعال انما تكون في الجزئيات ومن ثم كانت نتيجة القياس العملي جزئية والقضية الجزئية لا تنتج عن قضية كلية الا بتوسط قضية جزئية كما ان الانسان يمنع عن قتل ابيه بعلمه ان الاب لا ينبغي وعلمه ان هذا أب فيمحوز ان ان يكون علة لقتل الأب الجهل بكلا الامرين اي بالمبدأ الكلي الذي هو نظام عقلي وبالطرف الجزئي . وبذلك يظهر ان ليس كل جهل في الخاطئ علة للخطيئة بل ذلك الجهل الذي يذهب بالعلم المانع من فعل الخطيئة ومن ثم اذا كانت ارادة انسان مستعدة بحيث لا يمتنع عن قتل ابيه ولو عرف انه ابوه لم يكن جهل الأب عنده علة للخطيئة بل مصاحباً لها فهو من ثم لا يخطأ عن الجهل بل مع الجهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ل٣ ب١

اذا اجيب على الاول بان الالام وجود لا يمكن ان يكون علة لشيء بالذات لكن يمكن ان يكون علة بالعرض كزوال المانع وعلى الثاني بانه كما ان العلم الذي يذهب به الجهل ينظر الى الخطيئة من جهة

الاقبال كذلك الجهل ايضاً علةٌ للخطيئة من جهة الاعراض من حيث
يزيل المانع

وعلى الثالث بان الارادة لا توجه الى شيء مجهول مطلقاً واما ما كان معلوماً
من وجهٍ ومجهولاً من وجهٍ فيمكن توجيه الارادة اليه والجهل علة للخطيئة من
هذا التمثيل كمن يعلم ان الذي يقتله انسان ولكنه يجهل انه ابوه او كمن يعلم ان
فعلاً تدينه ويجهل انه خطيئة

الفصل الثاني

في ان الجهل هل هو خطيئة

يُنحطُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الجهل ليس خطيئة لان الخطيئة قولٌ
او فعلٌ او اشتهاؤه منافي لشريعة الله كما مر في مب ٧١ ف ٦ . والجهل لا يدل على
فعلٍ باطنٍ ولا ظاهري . فهو اذن ليس خطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة اقرب مقابلةً للنعمة منها للعلم . وعدم النعمة ليس
خطيئة بل بالاحرى عقابٌ تابعٌ للخطيئة . فاذا الجهل الذي هو عدم العلم
ليس خطيئة

٣ وايضاً لو كان الجهل خطيئة لما كان ذلك الامن حيث هو ارادي .
ولو كان الجهل خطيئة من حيث هو ارادي لكانت الخطيئة في ما يظهر قائمة
بفعل الارادة لا بالجهل . فلا يكون الجهل اذ ذاك خطيئة بل بالاحرى شيئاً
تابعاً للخطيئة

٤ وايضاً كل خطيئة فانها تزول بالتوبة . وايس من الخطايا ما يزول
باعتبار الجرم ويبقى باعتبار الفعل الا الخطيئة الاصلية . والجهل لا يزول بالتوبة
بل يبقى بالفعل بعد زوال كل جرمٍ بالتوبة . فالجهل اذن ليس خطيئة ما لم يُقل
انه خطيئة اصلية

٥ وايضاً لو كان الجهل خطيئةً لكان الانسان يخطأ بالفعل ما دام الجهل مستمرًا فيه . والجهل يستمر دائماً في الجاهل فيلزم خطأ الجاهل دائماً وهذا بين البطلان والا لكان الجهل اثقل الخطايا . فليس الجهل اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء يستوجب العقاب سوى الخطيئة . والجهل يستوجب العقاب كقوله في ا كور ١٤ : ٣٨ « ان جهل احد فيسبب »

والجواب ان يقال ان الجهل يفتقر عن عدم العلم في ان عدم العلم يدل على نفي العلم مطلقاً فكل من خلا عن العلم ببعض الاشياء يقال انه لا يعلمها وبهذا المعنى جعل ديونيسيوس عدم العلم في الملائكة كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧ والجهل يدل على عدم العلم بما من شأن صاحبه ان يعلمه وهذا منه ما يتعم عليه ان يعلمه وهو ما لا يمكن له بدون العلم به ان يحسن فعل ما يجب فعله ومن ثمه كان واجباً على الجميع ان يعلموا بالاجمال ما كان من الايمان واوامر الشرع الكلية وعلى كل فرد ان يعلم ما يتعلق بحالته او مقامه ومنه ما لا يتعم على الانسان ان يعلمه ولو كان من شأنه ان يعلمه كالمسائل الهندسية والحوادث الجزئية الا في بعض الاحايين ومعلوم ان من يهمل تحصيل او فعل ما يجب عليه تحصيله او فعله يخطأ خطيئة الترك وعلى هذا فجهل الانسان ما يجب عليه ان يعلمه خطيئة بسبب الاهیة واما اذا لم يعلم الانسان ما يتعذر عليه علمه لم يكن ذلك اهمالاً منه ولذلك يقال للجهل به متعذر الاندفاع اي لانه لا يمكن دفعه بالاجتهاد ومن ثمه لم يكن هذا النوع من الجهل خطيئة لعدم كونه ارادياً اذ ليس دفعه مقدوراً لنا ومن ذلك يظهر ان ليس جهل متعذر الاندفاع خطيئةً واما الجهل الممكن الاندفاع فهو خطيئة اذا كان متعلقاً بما يتعم على صاحبه العلم به لا اذا كان متعلقاً بما لا يتعم على صاحبه العلم به

اذا اجيب على الاول بان المراد بالقول والفعل والاشتغال ما يشمل نفيها ايضاً

متى كان الترك متضمناً حقيقة الخطيئة على ما مر في مب ٧١ ف ٦ فيكون
الاهمال الذي باعتباره يكون الجهل خطيئة داخلاً في حد الخطيئة المتقدم من
حيث يُترك ما يجب ان يقال او يُفعل او يُشتهى لتحصيل العلم الواجب
وعلى الثاني بان عدم النعمة وان لم يكن في نفسه خطيئة لكنه باعتبار اهمال
التاهب للنعمة قد يتضمن حقيقة الخطيئة مثل الجهل الا ان بينهما فرقاً من
حيث ان الانسان يستطيع ان يحصل بافعاله شيئاً من العلم واما النعمة فلا
تُحصل بافعالنا بل بفضل الله

وعلى الثالث بانه كما ان الخطيئة في تعدي الشريعة لا تقوم بفعل الارادة فقط
بل بالفعل المراد المأمور به من الارادة ايضاً كذلك ليست الخطيئة في الترك
فعل الارادة فقط بل الترك ايضاً من حيث هو ارادي على نحو ما واهمال العلم
او عدم المبالاة خطيئة من هذا القبيل

وعلى الرابع بانه وان بقي الجهل من حيث هو عدم العلم مع زوال الجرم بالتوبة
لكنه لا يبقى الاهمال الذي باعتباره يقال للجهل خطيئة
وعلى الخامس بانه كما ان الانسان لا يخطئ بالفعل في سائر خطايا الترك الا في
الزمان الذي تلزم فيه الوصية الإيجابية كذلك الامر ايضاً في خطيئة الجهل
لان الجاهل لا يخطئ بالفعل دائماً بل متى حان وقت تحصيل العلم الذي يجب
عليه تحصيله

الفصل الثالث

في ان الجهل هل يرى من الخطيئة بالكيفية

يُنحط إلى الثالث بان يقال : يظهر ان الجهل يرى من الخطيئة بالكيفية لان
كل خطيئة ارادية كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ١٤٠ والجهل
علة للغير الارادي كما مر في مب ٦ ف ٨ فهو اذن يرى من الخطيئة بالكيفية

٢ وايضاً من يفعل شيئاً بعير قصد فأنما يفعله بالعرض . واتقصد يتبع تعلقه بمحصول فإذا ما يفعله الانسان عن جهل فهو حاصل في الافعال الانسانية بالعرض . وما بالعرض لا يفيد الحقيقة النوعية . فما يفعل اذن عن جهل لا يجب ان يُعتبر في الافعال الانسانية خطيئة او فعل فضيلة

٣ وايضاً ان الانسان هو محل الفضيلة والخطيئة من حيث هو مشترك في العقل . والجهل في العلم الذي هو كال العقل . فالجهل اذن يرى من الخطيئة بالكلية لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ب ٣ ١٨ « ان بعض ما يُفعل بالجهل يصاب في تقييده » وانما يصاب في تقييده ما هو خطيئة فقط . فإذا بعض ما يُفعل بالجهل خطيئة . فالجهل اذن لا يرى من الخطيئة بالكلية والجواب ان يقال ان من حقيقة الجهل ان يجعل الفعل الصادر عنه غير ارادي وقد مر في ف ١ انه يقال ان الجهل يكون علة للفعل الذي كان بمنع ما يقابله من العلم وعليه فلو وجد العلم لكان هذا الفعل مضاداً للارادة وهذا هو المراد بغير الارادي واما لو كان العلم الذي يتعدم بالجهل لا يمنع الفعل بسبب ميل الارادة اليه فالجهل بهذا العلم لا يجعل الانسان غير ارادي بل غير مرید كما مر في الخلقيات ك ٣ ب ١ وهذا الجهل الذي ليس علة للخطيئة كما مر في ف ١ لانه لا يجعل الفعل غير ارادي لا يرى من الخطيئة وكذا حكم كل جهل ليس علة لفعل الخطيئة بل لاحقاً او مصاحباً له واما الجهل الذي هو علة للفعل فلكونه يجعله غير ارادي من شأنه ان يبرئ من الخطيئة لان من حقيقة الخطيئة ان تكون ارادية — واما عدم تبرئ بالكلية من الخطيئة احياناً فيعرض من وجهين اولاً من جهة الشيء المجهول اذ انما يبرئ الجهل من الخطيئة على قدر ما يجهل ان شيئاً خطيئة . وقد يعرض لواحد ان يجهل ظرفاً من ظروف الخطيئة لو علمه لعدل عن الخطيئة سواء كان ذلك الظرف من حقيقة الخطيئة

ام لم يكن لكنه لا يزال في علمه شيء يدرك به ان ذلك الفعل خطيئة كمن
يضرب انساناً وهو عالم انه انسان فان هذا يكفي لحقيقة الخطيئة ولكنه يجهل
كونه اباه مما هو ظرف مقوم لنوع جديد من الخطيئة او يجهل انه يتقلب
اليه بالضرب دفاعاً عن نفسه مع انه لو علم ذلك لما ضربه مما ليس يرجع الى
حقيقة الخطيئة فان هذا وان خطئ عن جهل لا يتبرأ من الخطيئة بالكلية. وثانياً
من جهة الجهل اي لكونه ارادياً اما قصداً كمن يعتمد الجهل ببعض الامور
التامة لزيادة الحرية في الخطأ واما تبعاً كمن يؤدي به مزاوله الاعمال او غير
ذلك من المشاغل الى اهمال تعلم ما يصرفه عن الخطيئة فان هذا النوع من الاهمال
يجعل الجهل ارادياً وخطيئة اذا كانت متعلقة بما العلم به واجب على صاحبه
ومقدور له ولذلك فهذا النوع من الجهل لا يبرئ من الخطيئة بالكلية واما اذا
كان الجهل غير ارادي مطلقاً اما لتعذر اندفاعه واما لتعلقه بما ليس العلم به
واجباً على صاحبه فانه يبرئ من الخطيئة بالكلية

اذا اوجب على الاول بانه ليس كل جهل يكون علة للغير الارادي فاذا
ليس كل جهل يرى من الخطيئة بالكلية

وعلى الثاني بانه انما يبقى في الجاهل من قصد الخطيئة مقدار ما يبقى فيه من
الارادي فلا يكون بهذا الاعتبار خطيئة بالعرض

وعلى الثالث بانه اذا كان الجهل بحيث ينفي بالكلية استعمال العقل كان مبرئاً
من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المستشيطين غضباً والمجانين ولكن الجهل الذي
هو علة للخطيئة ليس دائماً من هذا القبيل ولذلك لا يبرئ دائماً بالكلية من الخطيئة

الفصل الرابع

في ان الجهل هل يخفف جرم الخطيئة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الجهل لا يخفف جرم الخطيئة لان ما

كان مشتركاً بين جميع الخطايا لا يخفف جرم الخطيئة . والجهل مشترك بين جميع الخطايا فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ « كل شرير جاهل » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة المضافة الى الخطيئة تزيد الخطيئة ثقلًا . والجهل خطيئة كما مر في ف ٢ . فهو اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يثقل جرم الخطيئة ويخففه . والجهل ينقل جرم الخطيئة فقد كتب امبروسوس على قول الرسول في رو ٢: ٤ لانك تجهل ان لطف الله الآية ما نصه « اذا جهلت فانك تقترف خطيئة ثقيلة جداً . فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

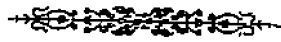
٤ وايضاً لو كان جهلٌ يخفف جرم الخطيئة لصدق ذلك بالاختصاص في ما يظهر على الجمل الذي يرفع بالكلية استعلاء العقل . وهذا الجهل لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ « السكران يستحق لعنتين » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان كل ما كان داعياً الى اغتنام الخطيئة يخفف جرمها . والجهل من هذا القبيل كما يظهر من قوله في ١ تيمو ١: ١٣ « نلت رحمة لاني فعلت عن جهل » فالجهل اذن يخفف جرم الخطيئة

والجواب ان يقال لما كانت كل خطيئة ارادية كان للجهل ان يخفف جرم الخطيئة على قدر تخفيفه الارادي وان لم يخفف الارادي فلا يخفف جرم الخطيئة بوجه ولا يخفى ان الجهل الذي يبرى من الخطيئة بالكلية من حيث يرفع الارادي بالكلية لا يخفف جرم الخطيئة بل يرفعه بالكلية والجهل الذي ليس علة للخطيئة بل مصاحباً لها لا يخفف الخطيئة ولا يثقلها فاذا انما يخفف جرم الخطيئة الجبل الذي هو علة الخطيئة ولكنه لا يبرى منها بالكلية . وقد يعرض

ان يكون هذا الجهل احياناً ارادياً بالاصاة وبالذات كمن يجهل شيئاً بارادته التماساً لزيادة الحرية في الخطأ وهذا الجهل يظهر انه يزيد الارادي والخطيئة لان شدة ميل الارادة الى الخطأ تجعل صاحبها ان يتحمل طوعاً ضرر الجهل في سبيل حرية الخطأ . وقد لا يكون احياناً الجهل الذي هو علة الخطيئة ارادياً قصداً بل تباعاً او بالعرض كمن لا يريد ان يجهد نفسه بالمطالعة فيلزم عن ذلك جهله او كمن يريد ان يفرط في شرب الخمر فيلزم عن ذلك سكره وزوال حكمه وهذا الضرب من الجهل يخفف الارادي فيخفف من ثمة جرم الخطيئة لانه متى لم يعلم ان شيئاً خطيئة لا يصح القول بان الارادة تتوجه الى الخطيئة قصداً وبالتالي بل بالعرض فيكون الاحتقار منه اقل وهكذا تكون الخطيئة اخف اذا اجيب على الاول بان الجهل الذي يتصف به كل شرير ليس علة للخطيئة بل تابعاً لعلتها اي للانفعال او الملكة الباعثة على الخطيئة وعلى الثاني بان الخطيئة المضافة الى خطيئة تكثير الخطيئة لكنها لا تزيد بها دائماً ثقل الجواز ان لا تنتقيا في غرض واحد من اغراض الخطيئة بل في اكثر من غرض واحد وقد يعرض اذا خففت الاولى الثانية ان لا يكون لكتبيهما معاً من انتقل مقدار ما يكون لاحدهما وحدهما كما ان القتل المفعول من الانسان الصاحي اثقل من القتل المفعول من السكران ولو كان في هذا خطيئتان لان السكر يخفف من حقيقة الخطيئة التابعة له اكثر مما هو ثقيل في نفسه وعلى الثالث بان المراد بالجهل في كلام امبروسيوس ما كان مقصوداً بالاطلاق او يراد به جنس خطيئة كفران النعمة التي اعلى درجة فيها ان لا يذكر الانسان الصنعة ايضاً او يراد به جهل الكفر الذي ينقض اساس البناء الروحي وعلى الرابع بان السكران يستحق لاشك لعنتين بسبب الخطيئتين اللتين يقتربهما وهما السكر والخطيئة الاخرى التابعة له الا ان السكر يخفف بما يقارنه

من الجهل جرم الخطيئة التابعة وربما كان تخفيفه له أكثر من ثقل السكر في نفسه كما تقدم — أو يقال ان ذلك النص مأخوذ عن دستور احد المشتريين المسمى فينجوس الذي رسم ان السكرى اذا ضربوا وجب التشدد في قصاصهم ولا ينبغي مراعاة الصنع الذي هم احق به بل مراعاة الفائدة العامة لان السكرى اكثر تعرضاً لاهانة الناس من الصالحين كما يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ٢ ب ٩



المبحث السابع والسبعون

في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي اي هل الانتعال النفساني علة للخطيئة ونبحث في ذلك يدور على ثنائي مائل — ١ في ان انتعال الشوق الحسي هل يستطيع ان يحرك الارادة او يميلها — ٢ هل يستطيع التغلب على علم العقل — ٣ في ان الخطيئة الصادرة عن الانتعال هل هي صادرة عن مرض — ٤ في ان الانتعال الذي هو حب النفس هل هو علة لكل خطيئة — ٥ في تلك الملل الثلاث الواردة في ١ يو ٢: ١٦ وهي « شهوة العين وشهوة الجسد وشهوة الحياة » — ٦ في ان الانتعال الذي هو علة الخطيئة هل يخفف جرمها — ٧ هل يبرى منها بالكيفية — ٨ في ان الخطيئة الحاصلة عن الانتعال هل يمكن ان تكون مميتة

الفصل الأول

في ان الارادة هل تتحرك من انتعال الشوق الحسي

تُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك من انتعال الشوق الحسي لان القوة الانفعالية لا تتحرك الا من موضوعها . والارادة قوة انفعالية وفعالية معاً من حيث هي محركة ومتحركة كما قال الفيلسوف عن القوة الشوقية

بالاجمال في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فإذا بما ان موضوع الارادة ليس انفعال الشوق الحسي بل بالاحرى خير العقل يظهر ان انفعال الشوق الحسي لا يحرك الارادة

٢ وايضاً ان المحرك الاعلى لا يتحرك من الادنى كما ان النفس لا تتحرك من الجسد ونسبة الارادة التي هي شوق عقلي الى الشوق الحسي نسبة المحرك الاعلى الى المحرك الادنى فقد قال الفيلسوف في النفس ك ٣ م ٥٧ « الشوق العقلي يحرك الشوق الحسي كما يحرك بعض الافلاك بعضها في الاجرام السماوية » فالارادة اذن لا يجوز ان تتحرك من انفعال الشوق الحسي

٣ وايضاً ليس شيء معرّى عن المادة يتحرك من شيء مادي . والارادة قوة معرّاة عن المادة لعدم استخدامها آلة جسمانية لوجودها في العقل كما في النفس ك ٣ م ٤٢ والشوق الحسي قوة مادية لملوها في آلة جسمانية . فانفعال الشوق الحسي اذن لا يستطيع ان يحرك الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قوله في دانيال ١٣: ٥٦ « أقصد المولى قلبك »

والجواب ان يقال لا يستطيع انفعال الشوق الحسي ان يميل الارادة او يحركها قصداً بل تبعاً وهذا يحدث على نحوين - اولاً بضرب من الإشغال والذهول لانه لما كان اصل القوى النفسانية كلها قائماً في ماهية النفس الواحدة لزم من اشتداد فعل احدها ضعف فعل الاخرى او امتناعه بالكلية ايضاً لان كل قوة متى تفرقت في كثيرٍ ضعفت وبالعكس متى اجتمعت في واحدٍ قوّت استطاعتها على التفرق في غيره ثم لانه لا بد في انفعال النفس من قصدٍ وهو متى توجه بقوة الى واحد امتنع توجهه بقوة الى آخر . وعلى هذا النحو متى اشتدت حركة الشوق الحسي في انفعالٍ اياً كان اشغلت الشوق العقلي الذي هو الارادة عن حركته فلزم من ذلك ضعف هذه الحركة او امتناعها بالكلية وثانياً من جهة

موضوع الارادة الذي هو الخير المتصور بالعقل فان تصديق العقل وتصوره
يتعطلان بشدة تصور الواهمة وتصديق القوة الخائكة وتشوشهما كما يظهر في
المجانين ولا يخفى ان انفعال الشوق الحسي يتبعه تصور الواهمة وتصديق الخائكة
كما يتبع حكم الذوق حالة اللسان ولذلك نجد ان الناس متى كانوا في حال
انفعال لا يسهل صرفهم وهمهم عما هم منفعلون به وبناء على هذا كان حكم العقل
يتبع في الغالب انفعال الشوق الحسي وعكذا حركة الارادة التي من شأنها ان
تتبع حكم العقل

إذا اجيب على الاول بان انفعال الشوق الحسي يحدث شيئاً من التمييز
في الحكم على موضوع الارادة كما تقدم وان كان هذا الانفعال ليس موضوعاً
للالارادة بالاصالة

وعلى الثاني بان الاعلى لا يتحرك من الادنى قصداً لكنه يجوز ان يتحرك
منه تبعاً نوعاً من التحرك كما تقدم قريباً وبمثل ذلك يجاب على الثالث
الفصل الثاني

في ان الانفعال هل يجوز تغلبه على علم العقل

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانفعال يتمتع تغلبه على علم العقل لان
الاضعف لا يتغلب على الاقوى . والعلم بسبب يقينه اقوى ما فينا . فيتبع اذن
ان يتغلب عليه الانفعال الذي هو ضعيف وسريع الزوال

٢ وايضاً ان الارادة لا تتعلق الا بالخير او بما يظهر انه خير . والانفعال
متى عطف الارادة الى ما هو خير حقيقة لا يميل بالعقل الى ما ينافي علمه ومتى
عطفها الى ما يظهر انه خير وليس في الحقيقة كذلك فانه يعطفها الى ما يظهر للعقل
وما يظهر للعقل حاصل في علمه . فالانفعال اذن لا يميل بالعقل الى ما ينافي علمه
٣ وايضاً ان قيل ان الانفعال يميل بالعقل الذي يعلم شيئاً علماً كلياً الى ان

يحكم حكماً جزئياً بما ينافيه يردّه ان القضية الكلية. والقضية الجزئية تتقابلان على وجه التناقض كقولنا كل انسان ولا كل انسان ٠ والاعتقادان المتعلقان بقضيتين متناقضتين متضادان كما في كتاب العبارة ٢٠ فاذاً من يعلم بالعلم الكلي امراً ويحكم حكماً جزئياً بما يقابله يلزم ان يجتمع فيه اعتقادان متضادان وهذا محالٌ

٤ وايضاً من علم كلياً علم ايضاً الجزئي الذي يعرف انه مندرجٌ تحته كما ان من علم ان كل بغلة عقيم علم ان هذا الحيوان عقيم متى علم انه بغلة كما يظهر مما في كتاب البرهان م ٢٠ ومن يعلم امراً عاماً كلياً نحو انه لا يجوز فعل شيء من الزنى علم ان هذا الجزئي نحو ان هذا الفعل زنا لي مندرجٌ تحت الكلي فيظهر اذن انه يعلم بالعلم الجزئي ايضاً

٥ وايضاً ان الالفاظ دلائل ما في النفس كما في كتاب العبارة ب ١ والانسان المنفعل كثيراً ما يعترف ان ما يختاره شرٌّ جزئياً ايضاً فهو اذن يعلم بالعلم الجزئي ايضاً - فيظهر اذن ان الانفعالات لا تستطيع ان تميل بالعقل الى ما ينافي علمه الكلي لامتناع ان يكون له علم كلي ويحكم بقابله حكماً جزئياً لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢٣: ٧ « ارى ناموساً آخر في اعضائي يحارب ناموس عقلي وبأخري تحت ناموس الخطيئة » والناموس الذي في الاعضاء هو الشهوة التي تكلم عليها قبل ذلك. ولكون الشهوة انفعالات يظهر ان الانفعال يميل العقل ايضاً الى ما ينافي ما يعلمه

والجواب ان يقال ان سقراط ذهب الى ان العلم لا يمكن ان يغلب من الانفعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٢ وكان يجعل من ثمه كل الفضائل علوماً وكل الرذائل جهالات وهذا القول لا يخلو من وجه من الصواب لانه لما كانت الارادة تتعلق بالخير او بما يظهر انه خير لم تكن تتوجه الى الشر ما لم

يظهر للعقل خيراً من وجه ما ليس في الحقيقة خيراً ولذلك لا توجه الارادة
 أصلاً الى الشر الا اذا كان العقل جاهلاً او غيلاً وعليه قوله في ام ٢٢: ١٤
 « الذين يفعلون الشر انما هم في الضلال » الا انه لما كان يظهر بالتجربة ان كثيراً
 يفعلون بخلاف ما يعلمون وهذا ثابت ايضاً بنص الوحي الالهي كقوله في
 لو ١٢: ٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل يضرب كثيراً » وقوله في
 يع ١٧: ٤ « من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنعه فعليه خطيئة »
 لم يكن قوله صواباً بالاطلاق بل وجب التفصيل فيه كما قال الفيلسوف في
 الخلقيات ٧ ب ٣ لانه لما كان الانسان يهتدي الى صواب العمل بالعلمين الكلي
 والجزئي كان عدم كل منهما كافياً لمنع استقامة العمل والارادة كما مر في البحث
 الآنف ف ١ . فقد يعرض اذن لانسان ان يكون له علم كلي بشيء نحو انه لا
 يجوز فعل شيء من الزنى وليس له مع ذلك علم جزئي بان هذا الفعل الذي هو
 زنى لا يجوز فعله وهذا يكفي في عدم اتباع الارادة علم العقل الكلي - وايضاً
 يجب ان يعلم انه لا يتنع ان شيئاً يعلم بالملكة ولا يلاحظ بالفعل فقد يعرض
 اذن لانسان ان يعلم شيئاً علماً مستقيماً بالعلم الكلي والجزئي ايضاً ولكنه لا يلاحظه
 بالفعل وهكذا لا يصعب في ما يظهر ان يفعل الانسان بخلاف ما لا يلاحظه
 بالفعل . اما كون الانسان لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالملكة فقد يعرض
 من مجرد عدم القصد كمن يعرف علم الهندسة ولكنه لا يقصد ملاحظة نتائج
 التي يقتضي الامر سرعة ملاحظتها في الحال وقد يعرض لما نرى طارئاً كشغل
 خارج او مرض جسماني ومن هذا القبيل حال المنفعل فانه لا يلاحظ بالعلم
 الجزئي ما يعلمه بالعلم الكلي من حيث ان الانفعال يمنع هذه الملاحظة . ومنه
 اياها يقع على ثلاثة انحاء اولاً بنوع من الإشغال والذهول كما مر بيانه في
 الفصل الانف وثانياً بالمضادة لان الانفعال يبعث في الغالب على ضد ما يقتضيه

العلم الكلي وثالثاً بنوع من التغير الجسماني يمتنع به العقل عن حرية فعله على مثال ما يحدث أيضاً في النوم أو السكر من تغير في البدن يمنع من استعمال العقل . وحديث ذلك في الانفعالات يظهر من أن الإنسان متى اشتدت عنده سورة الانفعالات قد يفقد أحياناً استعمال العقل بالكلية فإن كثيراً من الناس يفضي به فرط الحب أو الغضب إلى الجنون وبهذا النحو يحصل الانفعال العقل على أن يحكم بالعلم الجزئي بما ينافي عنه الكلي

إذا أُجيب على الأول بأن الأولوية في الفعل ليست للعلم الكلي البالغ متهى اليقين بل للعلم الجزئي لأن الأفعال تتعلق بالجزئيات فلا غرابة إذا كان الانفعال يفعل في العمليات ما ينافي العلم الكلي عند عدم الملاحظة الجزئية وعلى الثاني بأن ظهور شيء جزئي للعقل أنه خبر وهو ليس بخبر إنما يحدث عن الانفعال وهو مع ذلك حكم جزئي مناقض لعم العقل الكلي وعلى الثالث بأنه يمتنع أن يجمع في واحد العلم أو الاعتقاد الصادق بالكلي الموجب والاعتقاد الكاذب بالجزئي السالب أو بالعكس وإنما يجوز أن يكون لواحد علم ملكي صادق بالكلي الموجب واعتقاد فعلي كاذب بالجزئي السالب لأن الفعل ليس يضاد قصداً الملكة بل الفعل

وعلى الرابع بأن من يعلم قضية كلية يمنع الانفعال عن أن يبنى قياسه على ذلك الكلي ويتأدى إلى النتيجة ويجعله أن يبنى قياسه على كلية أخرى يلقته إياها وينتج منها . ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ أن قياس الفاجر يتركب من أربع قضايا اثنتان كليتان أحدهما يصوغها العقل نحو أنه لا يجوز ارتكاب شيء من الزنى والأخرى يصوغها الانفعال نحو أن اللذة يجب اتباعها فالانفعال يمنع العقل عن أن يبنى قياسه على الأولى ويخلص النتيجة منها وما دام موجوداً يبنى على الثانية ويخلص النتيجة منها

وعلى الخامس بانه كما ان السكران قد ينطق بالفاظ تدل على احكام دقيقة ولكنه لا يستطيع ان يحكم بها بعقله لامتناعه عن ذلك بالسكر كذلك المتفعل وان قال بفمه ان هذا لا يجوز فعله لكنه يشعر في باطنه بوجوب فعله كما في الموضع المتقدم من الخلقيات

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجب القول بانها صادرة عن مرض يُنخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بانها صادرة عن مرض لان الانفعال حركة شديدة للشوق الحسي كما مر في ف ١ . وشدة الحركة ادل على القوة منها على المرض . فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب القول بانها صادرة عن مرض

٢ وايضاً ان مرض الانسان يُعتبر بحسب الجزء الاضعف فيه وهذا هو الجسد وعليه قوله في مز ٣٩: ٧٧ « ذكر انهم جسد » فاذا انما يجب ان يُسند الى المرض الخطيئة الصادرة عن نقص في الجسد لا الصادرة عن انفعال في النفس

٣ وايضاً ما يخضع لارادة الانسان فلا يظهر انه مريض بالنسبة اليه . وفعل ما يميل اليه الانفعال او عدم فعله حاض لارادة الانسان كقوله في تك ٧: ٤ « اليك انقياد شوقك وانت تسود عليه » فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال ليست صادرة عن مرض

لكن يعارض ذلك ان توليوس دعا في المسائل التوسكولانية ك ٤ ب ٤ او ١٥١ انفعالات النفس اسقاماً . والسقم والمرض مترادفان . فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجب القول بانها صادرة عن مرض والجواب ان يقال ان البلة الخاصة للخطيئة هي من جهة النفس الموجودة فيها

الخطيئة بالاصالة والنفس ينسب اليها المرض تشبيهاً بمرض الجسد . وجسد
الانسان يوصف بالمرض متى ضعف او امتنع عليه فعله بسبب تشوش في قواه
يجعل اخلاط الانسان واعضائه غير خاضعة لقوة البدن المدبرة والمحركة ومن
ثم يقال للعضو ايضاً مريض متى تعذر عليه اتمام فعل العضو الصحيح كما لو تعذر
على العين ان ترى بجلاء على ما قال الفيلسوف في توارخ الحيوانات ك ١٠ ب ١
وكذا النفس ايضاً فانها توصف بالمرض متى امتنع عليها فعلها بسبب تشوش
قواها . وكما ان قوى البدن يقال لها متشوشة متى لم تجر على ترتيب الطبيعة
كذلك قوى النفس يقال لها متشوشة متى لم تخضع لترتيب العقل فان العقل هو
القوة المدبرة لقوى النفس فاذا متى خرجت القوة الشهوانية او الغضبية في انفعالها
عن ترتيب العقل فامتنع بذلك ما ينبغي من فعل الانسان على النحو الذي مر
في ف ١ يقال ان الخطيئة صادرة عن مرض ومن ثم شبه الفيلسوف - في
الحقائات ك ١ ب ١٣ الفاجر بالمنلوج الذي تتحرك اعضاؤه بعكس ما يأمرها به
اذا اجيب على الاول بانه كما انه كلما كانت الحركة البدنية الخارجة عن
ترتيب الطبيعة اقوى كان المرض اشد كذلك كلما كانت حركة الانفعال
الخارجة عن ترتيب العقل اقوى كان مرض النفس اشد

وعلى الثاني بان الخطيئة قائمة اصالة بفعل الارادة الذي لا يمنع منه مرض
الجسد لان المريض في جسده يستطيع بسهولة ان يريد فعل شيء وانما يمنع
منه الانفعال كما مر في ف ١ . فاذا متى قيل ان الخطيئة صادرة عن مرض
كان المراد به مرض النفس لا مرض الجسد - تلى انه قد يطلق ايضاً مرض
النفس على مرض الجسد باعتبار ان الانفعالات النفسانية تنشأ فينا عن حالة
الجسد اذ الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمانية
وعلى الثالث بان في قدرة الارادة ان ترضى او لا ترضى بما يميل اليه

الانفعال وبهذا الاعتبار يقال ان قوتنا الشوقية خاضعة لنا الا ان رضى الارادة او عدم رضاها يمتنع بالانفعال على ما مر في ف ١

الفصل الرابع

في ان حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان حب النفس ليس مبدأ كل خطيئة لان ما كان في نفسه حسناً وواجباً ليس علة خاصة للخطيئة . وحب النفس في نفسه حسنٌ وواجبٌ ومن ثمة أمر الانسان ان يحب قريبه كمنه كما في اح ١٩ : ١٨ . فيمتنع اذن ان يكون حب النفس علة خاصة للخطيئة

٢ وايضاً قال الرسول في رو ٨ : ٧ « بالوصية اتخذت الخطيئة سبيلاً لتتم في كل شهوة » وكتب عليه الشارح « الشريعة التي بمنعها الشهوة تمنع كل شرٍ صالح » وانما قال ذلك لان الشهوة هي علة كل خطيئة . والشهوة انفعال مغاير للحب كما مر في مب ٢٣ ف ٤ ومب ٣٠ ف ٢ . فاذا ليس حب الذات علة كل خطيئة

٣ وايضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ١٧ : ٢٩ « قد احترقت بالنار وانقلبت » ما نصه « كل خطيئة فهي اما عن حب مهيج على خلاف ما ينبغي او عن خوفٍ مذلٍ على خلاف ما ينبغي » فاذا ليس حب النفس وحده علة للخطيئة

٤ . وايضاً كما ان الانسان يخطأ احياناً بحبه نفسه على خلاف مقتضى الترتيب كذلك يخطأ احياناً بحبه قريبه على خلاف مقتضى الترتيب . فليس حب الذات اذن علة لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ « ان حب النفس الى حد احتقار الله يفعل مدينة بابل » وكل خطيئة تجعل الانسان منتقياً

الى مدينة بابل . فحب النفس اذن علة كل خطيئة
والجواب ان يقال ان العلة الخاصة والذاتية للخطيئة يجب اعتبارها من جهة
الاقبال على الخير الثاني كما مر في مب ٧٥ ف ١ وكل ما يصدر من هذه الجهة
من افعال الخطيئة فانه يصدر عن اشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب
واشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب ينشأ عن حب صاحبه لنفسه
على خلاف مقتضى الترتيب لان حب انسان انما هو ارادة الخير له ومن ذلك
يتضح ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب علة لكل خطيئة
اذا اجيب على الاول بان حب النفس واجب وطبيعي متى كان على حسب
مقتضى الترتيب اي متى اراد الانسان لنفسه خيراً ملائماً واما حب النفس على
خلاف مقتضى الترتيب الذي يؤدي الى احتقار الله فانه يُجمل علة للخطيئة
كما قال اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في المعارضة
وعلى الثاني بان الشهوة التي بها يشتهي الانسان لنفسه خيراً ترجع الى حب
النفس على انه علة لها كما تقدم
وعلى الثالث بان حب الانسان يتناول الخير الذي يتغنيه لنفسه ونفسه التي
يتغني لها الخير فالحب الذي يقال انه يتعلق بما يُتغنى كقولنا ان محباً يحب الخير او
المال يُعَلَّل بالخوف الذي يرجع الى الهرب من الشر لان منشأ كل خطيئة اما
طلب خير على خلاف مقتضى الترتيب او الهرب من شرٍ على خلافه ايضاً .
وكلا هذين يرجع الى حب النفس اذا انما يطلب الانسان الخيرات او يهرب
من الشرور لحبه نفسه
وعلى الرابع بان الصديق بمنزلة ذات ثانية لصديقه فاذا الخطأ الناشئ عن
حب القريب يظهر انه خطأ ناشئ عن حب النفس

الفصل الخامس

في ان تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحياة هل هو صواب
يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة
العين وفخر الحياة ليس صواباً فقد قال الرسول في التيمو ١٠: ٦ «حب المال اصل
كل شر» وفخر الحياة لا يندرج تحت حب المال فلا يجب جعله بين علل الخطايا
٢ وايضاً ان اخص ما تهيج به شهوة الجسد هو مرأى العين كقوله
في دا ١٣: ٥٦ «قد فتك الجمل» فاذا ليس ينبغي جعل شهوة العين قسمة
لشهوة الجسد

٣ وايضاً ان الشهوة توفان الى اللذيق كما مر في مب ٣٠: ١ والذات
لا تنحصر في العين فقط بل تحصل في الشاعر الآخر ايضاً فكان يجب تعليل
الخطايا بشهوة السمع وسائر المشاعر ايضاً
٤ وايضاً كما ان شهوة الخير على خلاف مقتضى الترتيب تبعث
الانسان على الخطأ كذلك الغرب من الشر ايضاً كما مر في الفصل الانف
وليس يجعل بين علل الخطايا شي من قبيل الحرب من الشرفاذا تعليل الخطايا
بما تقدم قاصر

لكن يعارض ذلك قوله في ايو ٢: ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد وشهوة
العين وفخر الحياة» ويقال لشيء انه في العالم باعتبار الخطيئة وعليه قوله هناك
١٩: ٥ «العالم كله تحت حكم الشرير» فاللثة المقدمة اذن هل علل الخطايا
والجواب ان يقال ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل
خطيئة كما مر في الفصل السابق وحب النفس يتضمن اشتهاؤ الخير على خلاف
مقتضى الترتيب لان كلاً يشتهي الخير لمن يحبه فواضح اذن ان اشتهاؤ الخير
على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل خطيئة . والخير موضوع على نحوين

للسوق الحسي القائمة فيه الانفعالات النفسانية التي هي علة الخطيئة احدها بالاطلاق من حيث هو موضوع الشهوانية والثاني باعتبار كونه شاقاً من حيث هو موضوع الغضبية كما مر في مب ٢٣ ف ١٠ والشهوة نوعان كما مر في مب ٣٠ ف ٣ احدها طبيعية وهي التي تتعلق بما به قوام طبيعة البدن اما في ما يرجع الى حفظ الشخص كاطعام والشراب ونحوهما او في ما يرجع الى حفظ النوع كالنكاح واشتهاء هذه على خلاف مقتضى الترتيب يقال له شهوة الجسد والاخرى حيوانية وهي التي لا تتعلق بما يرجع الى قوام البدن اولدته بالخص بل بما هو لذيد في تصور الرعم او نحوه كئثال والزينة واللباس واشباها وهذه الشهوة الحيوانية يقال لها شهوة العين سواء اريد بها شهوة النظر الذي هو فعل العين بحيث تطلق على حب النظر الى الاشياء كما فسر ذلك او غسطينوس في اعترافاته لك ١٠ اب ٣٥ ام اريد بها شهوة ما تراه العين في الخارج بحيث تطلق على حب المال كما فسر ذلك آخرون . واما اشتهاؤ الخير الشاق على خلاف مقتضى الترتيب فمن قبيل فخر الحياة لان الفخر والكبر هو اشتهاؤ الترفع بغير ترتيب كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٢ وفي ثا ١٠ مب ١٦٢ ف ١ . ومن ذلك يظهر ان هذه الثلاثة ترجع اليها جميع الانفعالات التي هي علة الخطيئة فالاولان يرجع اليهما جميع انفعالات الشهوانية والثالث يرجع اليه جميع انفعالات الغضبية وانما لم يقسم الى نوعين لان جميع انفعالات الغضبية توافق الشهوة الحيوانية

اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد بحب المال ما يشمل اشتهاؤ كل خير بالاجمال كان فخر الحياة ايضاً داخلاً تحته . اما كيف يكون حب المال من حيث هو رذيلة خاصة يقال لها البخل اصلاً لجميع الخطايا فسيأتي بيانه في مب

٨٤ ف ١

وعلى الثاني بانه ليس المراد بشهوة العين هنا شهوة كل ما يمكن رؤيته بالعين

بل شهوة ما لا يُتَنَفَّى فيه لذة البدن المتعلقة باللمس بل لذة العين فقط اي كل
قوة متصورة

وعلى الثالث بان النظر على جميع المشاعر واعملها كما في الالهيات كـ ١
ولهذا يطلق على جميع المشاعر الأخرى وعلى جميع التصورات الباطنة ايضاً كما قال
اوغسطينوس في كتاب كلام الرب

وعلى الرابع بان الحرب من الشر معلول لطلب الخير كما مر في مب ٢٥ ف ٢
ومب ٢٩ ف ٢ ولهذا لا يعلل ما يبعث على الحرب من الشر على خلاف مقتضى
الترتيب الا بالاشغالات الباعثة على الخير فقط

الفصل السادس

في ان الخطيئة هل يخفف جرمها بالانفعال

يُخَطِّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يخفف جرمها بالانفعال
لان المعلول يزداد بازدياد العلة فاذا كان الحار يفرق فان الأحرأشد تفرقاً .
والانفعال علة للخطيئة كما مر في الفصل السابق . فاذا كلما كان الانفعال اشد
كانت الخطيئة اعظم . فالانفعال اذن لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً
٢ وايضاً ان نسبة الانفعال الطالح الى الخطيئة كنسبة الانفعال الصالح
الى استحقاق الثواب . والانفعال الصالح يزداد في استحقاق الثواب لان الانسان
كلما كان اكثر مؤاساة للفقير كن اعظم استحقاقاً للثواب . فاذا الانفعال الطالح
ايضاً يزداد بالاحرى جرم الخطيئة لا يخففه

٣ وايضاً كلما كانت ارادة الانسان اشد ميلاً في فعل الخطيئة كانت خطيئته
اثقل في ما يظهر . والانفعال الذي يدفع الارادة بعملها ان تتوجه الى فعل
الخطيئة يميل اقوى . فالانفعال اذن يزداد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان انفعال الشهوة يقال له وسوسة الجسد . وكلما كانت

الوسوسة التي يغلب منها الانسان اعظم كانت خطيئته اخف كما يظهر من قول
 اوغسطينوس في مدينة الله ك٤ اب ١٢ . فالانفعال اذن يخفف جرم الخطيئة
 والجواب ان يقال ان قيام الخطيئة الذاتي انما هو بفعل الاختيار الذي هو قوة
 الارادة والعقل . والانفعال هو حركة الشوق الحسي . والشوق الحسي يجوز
 ان يكون سابقاً للاختيار او لاحقاً له فيكون سابقاً له متى جرت انفعاله او عطف
 العقل والارادة كما مر في ١ و ٢ ومب ٩ ف ٢ ومب ١٠ ف ٣ ويكون
 لاحقاً له متى اثرت في القوى السافلة حركات القوى العالية اذا كانت شديدة
 اذ يمنع تحرك الارادة الى شيء بشدة دون ان ينشأ انفعال مما في الشوق
 الحسي . فاذا اعتبر الانفعال من حيث يسبق فعل الخطيئة فهو يخفف لانفعاله
 جرم الخطيئة فان الفعل انما يكون خطيئة على قدر كونه ارادياً ومقدوراً لنا
 ويقال ان شيئاً مقدراً لنا بالعقل والارادة فالفعل اذن انما يكون ارادياً ومقدوراً
 لنا على قدر ما يقدر العقل والارادة من انفسهما لا مدفوعين اليه من الانفعال .
 والانفعال بهذا الاعتبار يخفف جرم الخطيئة من حيث يخفف الارادي - واما
 الانفعال اللاحق فلا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده او يدل بالاحرى على
 عظمه من حيث يتبين منه شدة ميل الارادة الى فعل الخطيئة وعلى هذا لاشك
 انه كلما خطيء خاطيء بشهوة اشد كانت خطيئته اعظم

اذ اوجب على الاول بان الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال وثقل
 الخطيئة يعتبر بالاول من جهة الاعراض الذي يلزم عن الاقبال بالعرض اي
 بغير قصد الخاطيء والعلة التي بالعرض لا تزداد بازديادها المعلولات بل انما محل
 ذلك في العلة التي بالذات فقط

وعلى الثاني بان الانفعال الصالح اللاحق حكم العقل يزداد في استحقاق الثواب
 واما اذا كان الانفعال سابقاً بحيث يتحرك الانسان منه الى الفعل الحسن اكثر

من تحركه من حكم العقل فانه يقلل من صلاح الفعل واستحقاق المدح عليه
وعلى الثالث بان حركة الارادة المتخيجة من الانفعال وان كنت اشد لكنها
ليست خاصة بالارادة كما لو تحركت الارادة الى الخطأ من العقل فقط

الفصل السابع

في ان الانفعال هل يبرئ من الخطيئة بالكلية

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الانفعال يبرئ من الخطيئة بالكلية
لان كل ما يجعل الفعل غير ارادي يبرئ من الخطيئة بالكلية . وشهوة الجسد
التي هي انفعال تجعل الفعل غير ارادي كقوله في غلا ٥ : ١٧ « الجسد يشتهي
ما هو ضد الروح حتى انكم لا تصنعون ما تريدون » فالانفعال اذن يبرئ من
الخطيئة بالكلية

٢ وايضاً ان الانفعال يحدث جيلاً جزئياً كما مر في ف ٢ . والجهل الجزئي
يبرئ من الخطيئة بالكلية كما مر في مب ١٩ ف ٦ فالانفعال اذن يبرئ من
الخطيئة بالكلية

٣ وايضاً ان مرض النفس اثقل من مرض الجسد . ومرض الجسد يبرئ
من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المرسمين . فاذا الانفعال الذي هو مرض
النفس اولى بذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥ : ٧ « انفعالات الخطايا » وما ذاك الا
لأنها تسبب الخطايا . ولو كانت تبرئ من الخطيئة بالكلية لما صح ذلك . فهي
اذن لا تبرئ من الخطيئة بالكلية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي هو قبيح من جنسه انما يتبرأ من الخطيئة
بالكلية باعتبار صيرورته غير ارادي بالكلية فاذا اذا كان الانفعال بحيث يجعل
الفعل اللاحق له غير ارادي بالكلية كان مبرئاً من الخطيئة بالكلية والا فلا

يرى منها بالكلية ويظهر ان لا بد في ذلك من اعتبار امرين الاول ان شيئاً
يجوز ان يكون ارادياً اما في نفسه كما اذا توجهت الارادة قصداً اليه او في علته
وذلك متى توجهت الارادة الى العلة لا الى المعلول كما يظهر في من يسكر
بارادته فان ما يرتكبه بالسكريعبر لذلك ارادياً والثاني ان شيئاً يقال له ارادي
قصداً او تبعاً فالارادي قصداً ما توجه اليه الارادة والارادي تبعاً ما امكن
للارادة ان تمنعه ولم تمنعه . وباعتبار ذلك ينبغي التفصيل في المسئلة فان الانفعال
قد يكون احياناً من الشدة بحيث يذهب باستعمال العقل بالكلية كما يظهر في من
يحن غراماً او غيظاً فان كان هذا الانفعال في اوله ارادياً كان النعل خطيئة
لانه ارادي في علته كما تقدم في مثل السكران لم تكن العلة ارادية بل طبيعية
كن يأخذ لمرض او علة اخرى تشبه انفعال يذهب باستعمال العقل بالكلية
فان فعله يصير غير ارادي بالكلية فيكون براء من الخطيئة بالكلية . وقد
لا يكون الانفعال احياناً من الشدة بحيث يمنع استعمال العقل بالكلية وحيث
يمكن للعقل ان يدفع الانفعال بعدوله الى افكار اخرى او ان يمنعه عن ادراك
مفعوله لان الاعضاء لا تنفرغ للعمل الا برضى العقل كما مر في مب ١٧ ف ٩
وهذا الانفعال لا يرى من الخطيئة بالكلية

اذا اجب على الاول بان قوله « حتى انكم لا تصنعون ما تريدون » لا يراد
به ما يحدث بالفعال الخارج بل حركة الشهوة الباطنة لان الانسان يود ان لا
يشتهي الشر اصلاً وبمثل ذلك ايضاً يفسر قوله في رو ١٥: ٧ « ما اكراهه من
الشراياه تعمل » او يقال ان المراد به الارادة السابقة للانفعال كما يظهر في الاعفاء
الذين بسبب شهوتهم يفعلون ما يضاد قصدهم

وعلى الثاني بان الجهل الجزئي الذي يرى من الخطيئة بالكلية هو جهل
الظرف الذي مع بذل الانسان ما يجب عليه من الاجتهاد يتعذر عليه معرفته .

الا ان الانفعال يُحدث جهل الحق الجزئي اذ يمنع تطبيق الفعل الجزئي على العلم الكلي وهذا الانفعال يستطيع العقل دفعه كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان مرض الجسد غير ارادي وانما يكون كذلك لو كان ارادياً كما مرّ في السكر الذي هو نوع من الامراض الجسمية

الفصل الثامن

في ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميّة يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميّة فان الخطيئة العرضية قسيمة للخطيئة المميّة . والخطيئة الصادرة عن مرض عرضية لوجود سبب المغفرة فيها . فاذا لما كانت الخطيئة الصادرة عن الانفعال صادرة عن مرض لم يجوز في ما يظهر ان تكون مميّة

٢ وايضاً ليست العنة افضل من العلول . والانفعال لا يجوز ان يكون خطيئة مميّة اذ ليس في الشهوة الحسية خطيئة مميّة كما مرّ في مب ٧٤ ف ٤ فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميّة

٣ وايضاً ان الانفعال يصرف عن العقل كما يظهر مما مرّ في ف ١ و ٢ . والاقبال على الله او الاعراض عنه القائم به حقيقة الخطيئة المميّة خاص بالعقل فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميّة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ٥ « انفعالات الخطايا تعمل في اعضائنا حتى تتمر للموت » والاثار للموت خاص بالخطيئة المميّة . فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجوز ان تكون مميّة

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميّة قسمة بالاعراض عن الغاية القصوى التي هي الله كما مرّ في مب ٧٢ ف ٥ وهذا الاعراض يختص بالعقل المتروى الذي يخصه ايضاً ان يوجه الى الغاية . فاذا ميل النفس الى شيء مضاد للغاية

القصوى انما يعرض ان لا يكون خطيئة ميمية متى لم يستطع العقل المتروي ان يعترض له وهذا يقع في الحركات البدئية اما متى بعث الانفعال انساناً على فعل الخطيئة او الرضى عن روية فلا يحدث ذلك بداهة فيمكن اذ ذاك للعقل المتروي ان يعترض له اذ يستطيع ان يستاصل الانفعال او يمانعه كما مر في الفصل السابق ومب ١٠ ف ٣ فان لم يعترض له كان خطيئة ميمية كما نشاهد ان الانفعال كثيراً ما يبعث على ارتكاب القتل والزنى بزوجة الغير

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة يقال لها عرضية (وفي اللاتينية مغفرة) من ثلاثة اوجه اولاً من العلة اي لان فيها علة للمغفرة تخفف جرم الخطيئة وبهذا الوجه يقال للخطيئة العبادرة عن مرض او جهل عرضية وثانياً من الواقع لان كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية وثالثاً من الجنس كالكلية البطالة وهذا النوع من الخطيئة العرضية وحده مقابل للخطيئة الميمية والاعتراض متجه على النوع الاول وعلى الثاني بان الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال واما كونه خطيئة ميمية فمن جهة الاعراض اللازم عن الاقبال بالعرض كما مر في ف ٦ .
فالاعتراض غير وارد

وعلى الثالث بان العقل لا يتمتع عليه فعله دائماً بالكلية من الانفعال فيبقى له من ثم الخيار في ان يعرض عن الله او يقبل اليه . واما اذا ذهب استعمال العقل بالكلية فلا يكون ثم خطيئة لا ميمية ولا عرضية



المبحث الثامن والسبعون

في علة الخطيئة التي هي سوء القصد - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الإرادة وهي سوء القصد وانجم في ذلك يدور على أربع مسائل - هل يمكن لاحد ان يخطأ عن سوء قصد - ٢ في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد - ٣ في ان من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة - ٤ في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي اثقل من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

الفصل الأول

في انه هل يخطأ احد عن سوء قصد

يخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يخطأ احد عن سوء قصد فان الجاهل يقابل سوء القصد وكل ذي قصد سيء فهو جاهل كما قال الفيلسوف في الحاشيات ك ٣ ب ١ وعليه قوله في ام ٢٢: ١٤ « الذين يفعلون الشر انما هم في الضلال » فاذا ليس يخطأ احد عن سوء قصد

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ليس يفعل احد بقصد الشر » وقصد الشر في الخطأ هو الخطأ عن سوء قصد كما يظهر لان ما كان بغير قصد فكأنما هو بالعرض ولا يصلح وصفاً للفعل . فاذا ليس يخطأ احد عن سوء قصد

٣ وايضاً ان سوء القصد هو في نفسه خطيئة فلو كان علة للخطيئة لكانت الخطيئة علة للخطيئة الى غير نهاية وهذا باطل . فاذا ليس يخطأ احد عن سوء قصد لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٢٧: ٣٤ « لانهم ادبروا عن الله بسوء قصدهم وأبوا ان يفهموا طريقه » والإدبار عن الله هو الخطأ . فاذا قد يخطأ بعض عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان الانسان يشتهي الخير طبعاً على مثال كل ما سواه فاذا مال شوقه الى الشر فانما يحدث ذلك عن فساد في شيء من مبادئه فانه على هذا النحو يقع الخطأ في افعال الاشياء الطبيعية . ومبادئ الافعال الانسانية هي العقل والشوق بقسميه اي الشوق العقلي الذي يقال له ارادة والشوق الحسي فاذا كما تقع الخطيئة احياناً في الافعال الانسانية عن نقص من جهة العقل كالخطيئة الحاصلة عن الجهل ومن جهة الشوق الحسي كالخطيئة الحاصلة عن الانفعال كذلك تقع احياناً عن نقص من جهة الارادة وهو فساد ترتيبها وانما يفسد ترتيب الارادة متى كانت احب لخير اقل . وإيثار احتمال الضرر في الخير المحبوب حباً اقل يلزم عن ارادة ادراك الخير الأحب كما ان الانسان يريد ان يحمل قطع عضو من اعضائه عن علم وروية ايضاً وقاية للحيرة التي هي احب اليه وعلى هذا النحو متى كانت الارادة الفاسدة الترتيب تؤثر خيراً زمنياً كالغنى او اللذة على ترتيب العقل او الشريعة الالهية او على محبة الله او نحو ذلك لزم انها تريد فقد خير روحي في سبيل ادراك خير زمني . وليس الشر شيئاً سوى عدم خير ما وبهذا الاعتبار قد يريد انسان عن علم وروية شراً روحياً مما هو شر مطلق لعدم به خير روحي توصل الى ادراك خير زمني وبهذا المعنى يقال انه يخطأ عن سوء قصد لا يثارة الشر عن علم وروية

إذا اجيب على الاول بان الجهل قد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان بالاطلاق ان ما يفعل شر وحيث يقال انه يخطأ عن جهل . وقد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان ان ذلك شر الآن كما اذا خطئ عن انفعال . وقد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان ان هذا الشر لا ينبغي احتماله لادراك ذلك الخير مع عدمه بالاطلاق ان هذا شر وبهذا المعنى يوصف بالجهل من يخطأ عن سوء قصد وعلى الثاني بان الشر لا يمكن ان يكون مقصوداً لذاته من احد بل يمكن ان

يكون مقصوداً لاجتناب شر آخر او اجتناب خير آخر كما تقدم في جرم الفصل
وفي هذه الحال يؤثر الانسان ادراك الخير المقصود لذاته من غير ان يراه قادحاً
في الخير الآخر كالفاجر الذي يريد ان يتمتع باللذة من دون اهانة الله ولكنه
لو خير في احدهما لآثر اهانة الله بالخطأ على حرمانه اللذة

وعلى الثالث بان سوء القصد الذي تعلل به الخطيئة يجوز ان يكون المراد به
سوء القصد الملكي اي الذي بالملكة فان الفيلسوف قد اطلق سوء القصد على
الملكة القبيحة في الخلق ك ٢ ب ٦ كما تطلق الفضيلة على الملكة الحسنة
وعلى هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد لانه يخطأ عن ميل الملكة وان
يكون المراد به سوء القصد الفعلي سواء اطلق سوء القصد على اثار الشر وعلى
هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد من حيث يخطأ باثار الشر او على
ذنب سابق يلزم عنه ذنب لاحق كمن يتعرض للاضرار بحسن حال اخيه عن
حسدٍ وحيث لا يكون شيء بعينه علة لنفسه بل يكون الفعل الباطن علة للفعل
الظاهر وكون احدى الخطايا علة للآخرى لا يلزم عنه التسلسل لجواز ان يقضى
الى خطيئة أولى ليست معلولة لخطيئة سابقة كما يتضح مما مر في ٢٥ ف ٤

الفصل الثاني

في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد

يُخْطِئُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس كل من يخطأ بالملكة يخطأ عن
سوء قصد لان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ يظهر انها ثقيلة جداً . وقد
يرتكب الانسان بالملكة خطيئة خفيفة كما اذا قال كلمة بطالة . فاذا ليس كل
خطيئة صادرة عن الملكة تصدر عن سوء قصدٍ

٢ وايضاً ان الافعال التي تصدر عن الملكة مماثلة للافعال التي تنشأ عنها
الملكات كما في الخلق ك ٢ ب ٢ . والافعال السابقة للملكة الفاسدة لا تصدر

عن سوء قصد . فإذا كذلك الخطايا الصادرة عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد
 ٣ وايضاً ان ما يرتكبه الانسان عن سوء قصد يلتذ به بعد ارتكبه كقوله
 في ام ١٤: ٢ « الذين يفرحون بصنيع الشر ويبتهجون بافحج الاشياء » لان كل
 انسان يلذ له ان يدرك ما يقصده وان يفعل ما هو طبيعي له على نحو ما بالملكة .
 والذين يخطئون بالملكة يتالمون بعد ارتكاب الخطيئة لان الاشرار اي ذوي
 الملكة الفاسدة يمتثلون ندامة كما في الخلقيات لك ٩ ب ٤ . فإذا الخطايا الصادرة
 عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد

لكن يعارض ذلك انه يراد بالخطيئة الصادرة عن سوء قصد الخطيئة
 الصادرة عن اثار الشر وكل شيء يتعلق اثاره بما يميل اليه بملكته كما ورد في
 الخلقيات لك ٦ ب ٢ عند الكلام على الملكة الصالحة . فإذا الخطيئة الصادرة عن
 ملكة تصدر عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان خطأ ذي الملكة والخطأ عن الملكة ليسا واحداً بعينه
 فان استعمال الملكة ليس ضرورياً بل خاضعاً لارادة صاحبها ولذلك عرفت
 الملكة بانها ما يستعملها صاحبها متى شاء ومن ثمة فكما قد يحدث ان صاحب
 الملكة الفاسدة يندفع الى فعل الفضيحة لان العقل لا يفسد كل الفساد بالملكة
 الطبيعية بل يبقى فيه شيء سالم من الفساد يتمكن به الخاطئ من فعل بعض الامور
 الصالحة كذلك قد يحدث ايضاً ان صاحب الملكة لا يفعل احياناً بالملكة بل
 بما يثور فيه من الانفعال او بالجهل ايضاً . لكنه كلما استعمل الملكة الفاسدة
 وجب ان يخطأ عن سوء قصد فان كل ذي ملكة يجب ما يلائمه بحسب
 ملكته لذاته لانه يصير طبيعياً له على نحو ما من حيث ان العادة والملكة تستحيل
 الى طبيعة . وما كان ملائماً لانسان بحسب الملكة الفاسدة هو الذي ينفي الخير
 الروحي وهذا يلزم منه ان الانسان يؤثر الشر الروحي ليدرك الخير الملائم له

بحسب الملكة وهذا هو الخطأ عن سوء قصدٍ وبذلك يظهر ان كل من يخطئ
بالمملكة يخطئ عن سوء قصدٍ

إذا اجيب على الاول بان الخطايا العرضية لا تنفي الخير الروحي الذي هو
نعمة الله او محبته فلا يقال لها اذن شروراً مطلقاً بل من وجهٍ ومن ثمة لا يجوز
ان يقال للمكاتبا قبيحة مطلقاً بل من وجهٍ فقط

وعلى الثاني بان الافعال التي تصدر عن انكسارات انما تذلل الافعال التي تنشأ
عنها الملكات بالثبوت لكنها تفارقها مفارقة الكمال للناقص وبمثل هذا تفرق
الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ عن الخطيئة التي ترتكب عن انفعالٍ
وعلى الثالث بان من يخطئ بالمملكة يلتزم دائماً بما يفعله بها ما دام مستملاً لها
الا انه لما كان يستطيع ان لا يستعملها بل ان يوجه الى شيء آخر نظر العقل
الذي لا يفسد كل الفساد جاز ان يحدث انه متى لم يكن مستملاً للملكة يتألم
مما يرتكبه بها . الا انه يفلت ان هؤلاء يتوبون عن الخطيئة لا لكرامتهم لها في
نفسها بل لما يترتب عليها من الضرر

الفصل الثالث

في ان من يخطئ عن سوء قصدٍ هل يخطئ بالمملكة
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان من يخطئ عن سوء قصدٍ يخطئ بالمملكة
فقد قال الفيلسوف في الحلقيات ك ه ب ٦ ان ليس كلُّ يفعل ما ينافي العدل
على مثال ما يفعله الجائر اي عن اثار بل ذلك خاصٌ بصاحب المملكة فقط .
والخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن اثار الشر كما مر في ف ١ . فاذا ليس يخطئ
عن سوء قصدٍ الا صاحب المملكة فقط

٢ وايضاً قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٣ « ليس احدٌ تلاشى
قوته او تضعف دفعةً بل من الضرورة ان نُخطئ تدريجاً » والانحطاط الاعظم

في ما يظهر ان يخطأ الانسان عن سوء قصد . فاذا ليس يتصل الانسان الى الخطأ
عن سوء قصد دفعة من الاول الامر بل بالعادة الطويلة التي يمكن ان ينشأ
عنها ملكة

٣ وايضاً كلما خطيء انسان عن سوء قصد وجب ان تميل الارادة من نفسها
الى الشر الذي تؤثره والانسان لا يميل بطبيعة القوة الى الشر بل بالاحرى الى
الخير فاذا اثر الشر وجب ان يكون ذلك اسبب طارئ وهو الانفعال او
الملكة . ومن يخطأ عن انفعال فليس يخطأ عن سوء قصد بل عن مرض كما
مر في م ٧٧ ف ٣ . فاذا كلما خطيء انسان عن سوء قصد وجب ان يخطأ
عن ملكة

لكن يعرض ذلك ان نسبة الملكة القبيحة الى اثار الشر كنسبة الملكة
الصالحة الى اثار الخير . ومن لم تكن له ملكة النضيلة يؤثر احياناً ما هو
خير مخلصاً بالنضيلة فاذا كذلك من لم تكن له ملكة فاسدة يمكن ان يؤثر
الشر احياناً وهذا هو الخطأ عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان نسبة الارادة الى الخير ليست كنسبتها الى الشر فهي
تعطف بطبيعة قوتها الى خير العقل على انه موضوعها الخاص ولهذا يقال ان كل
خطيئة متنافية للطبيعة واما انعطافها الى الشر باثارها اياه فلا بد ان يعرض من
علة أخرى وهو قد يعرض احياناً من نقص من جهة العقل كما اذا خطيء
انسان عن جهل وقد يعرض من شدة انشوق الحسي كما لو خطيء عن انفعال
الا انه ليس في احد هذين الامرين خطأ عن سوء قصد بل انما يخطأ الانسان
عن سوء قصد متى تحركت الارادة الى الشر من نفسها وهذا يقع على نحوين
اولاً بما يكون في الانسان من هيئة فاسدة باعثة على الشر بحيث ان بعض
الشرور يصير بتلك الهيئة ملائماً للانسان ومماثلاً له فتوجه اليه الارادة باعتبار

ملازمة لها توجهها الى خير لان كل شيء يتوجه في نفسه الى ما يلائمه وهذه
الهيئة الفاسدة اما ملكة مكتسبة بالمادة التي تستحيل الى طبيعة او حال ناشئة
عن سقم البدن كمن يكون فيه اميال طبيعية الى بعض الخطايا بسبب فساد
الطبيعة فيه . وثانياً بزوال مانع كمن يمنع عن الخطأ لالكراهية الخطيئة لذاتها
بل رجاء للحياة الابدية او خوفاً من جهنم فانه اذا زال الرجاء باليأس او الخوف
بالطمع لزم انه يخطئ عن سوء قصد دون وازع . فعلى هذا اذن يتضح ان
الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لا بد ان يتقدمها في الانسان فساد ترتيب لكه
لا يكون دائماً ملكة فلا يلزم بالضرورة ان من يخطئ عن سوء قصد يخطئ بالملكة
اذا اجيب على الأول بان الفعل على نحو ما يفعل الجائر ليس فعل امور غير
عادلة عن سوء قصد فقط بل فعلها مع لذة ودون معارضة شديدة من جهة
العقل ايضاً وهذا خاص بصاحب الملكة

وعلى الثاني بان الانسان ليس يخطئ الى ان يخطئ عن سوء قصد بداهة بل لا
بد ان يتقدم ذلك شيء وهذا ليس دائماً ملكة كما تقدم قريباً
وعلى الثالث بان ما لاجله تمطف الارادة الى الشر ليس دائماً ملكة او اضعافاً
بل يجوز ان يكون شيئاً آخر كما تقدم قريباً

وعلى الرابع بانه ليس الحكم في اثار الخير واثار الشر واحداً فان الشر لا ينفك
اصلاً عن خير الطبيعة واما الخير فيجوز ان ينفك عن شر الذنب انفكاً تاماً

الفصل الرابع

في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي انتقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد ليست
انتقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال فان الجهل يرى من الخطيئة كلها او
بعضها . وجهل من يخطئ عن سوء قصد اعظم من جهل من يخطئ عن انفعال

لان من يخطأ عن سوء قصدٍ مجهل المبدأ وهو اعظم الجهل كما قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٢ ب ٨ لانه يخطئ في اعتبار الغاية التي هي المبدأ في الامور
العملية . فاذا من يخطأ عن سوء قصدٍ فهو اكثر تبرؤاً من الخطيئة من يخطأ
عن انفعال

٢ وايضاً كلما كان الباعث على الخطأ اقوى كانت الخطيئة اخف كن
يندفع الى الخطيئة بانفعال اشد سورة ومن يخطأ عن سوء قصدٍ يندفع الى
الخطيئة من الملكة التي هي أبست على الخطيئة من الانفعال . فاذا الخطيئة
الصادرة عن الملكة اخف من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

٣ وايضاً ان الخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن ايثار الشر . ومن يخطأ عن
انفعال فهو يوثر الشر ايضاً . فاذا ليس اخف خطأ من يخطأ عن سوء قصدٍ
لكن يعارض ذلك ان الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ تستوجب لذلك
عقاباً اشد كقوله في ايوب ٣٤: ٢٦ و ٢٧ » يضرب المنافقين في موقف
الناظرين لانهم ادبروا عنه بسوء قصدٍ » وليس يزداد العقاب الاثقل الذنب
فالخطيئة اذن تزداد ثقلاً بصورها عن سوء قصدٍ

والجواب ان يقال ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ اثقل من الخطيئة
الصادرة عن انفعال لثلاثة اوجه - اما اولاً فلانه لما كانت الخطيئة توجد
اولاً واصالة في الارادة فكما كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة كانت
الخطيئة اثقل عند التساوي في ما سوى ذلك . ومتى خطئ عن سوء قصدٍ
كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة لتحركها الى الشر من نفسها بما لو خطئ
عن انفعال لكون الارادة تبعث اذ ذلك على الخطأ من امر خارج فالخطيئة
اذن تثقل بصورها عن سوء قصدٍ وكما كان سوء القصد اقوى كانت اثقل
واما بصورها عن الانفعال فتخفف وكما كان الانفعال اقوى كانت اخف -

واما ثانياً فلأن الانفعال الذي يعطف الارادة الى الخطأ يزول بسرعة فيرجع
الانسان بسرعة الى القصد الحسن تائباً عن خطيئته واما الملكة التي بها يخطئ
الانسان عن سوء قصد فانها كيفية راسخة ولذلك فمن يخطئ عن سوء قصد فانه
أكثر اصراراً على الخطأ ومن ثم قد شبه الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٨
الفاجر الذي يخطئ عن سوء قصد بالمريض بمرض لازم والفاجر الذي يخطئ
عن انفعال بالمريض بمرض متقطع - واما ثالثاً فلأن من يخطئ عن سوء قصد
فانه يسيء النظر الى الغاية التي هي المبدأ في المفعولات فتقصه اشد خطراً ممن
يخطئ عن انفعال لان هذا يوجه قصده الى غاية حسنة ولو تخاف هذا القصد
هنية بسبب الانفعال . والنقص في المبدأ هو دائماً في غاية القبح . وبذلك يتضح
ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد اثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال
إذا اجيب على الاول بان جهل الانتخاب المتشي عليه الاعتراض لا يبرئ
من الخطيئة ولا يخففها كما مر في م ٧٦ ف ٣ و ٤ فزيادة اذن لا يزيد بها خفة
وعلى الثاني بان الانفعال بمنزلة دافع خارج بالنسبة الى الارادة والملكة بمنزلة
دافع داخل فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان بين خطأ المؤثر والخطأ عن اثار فرقاً فان من يخطئ عن
انفعال يخطئ مؤثراً لكن لا عن اثار اذ ليس الاثار فيه هو المبدأ الاول للخطيئة
لكنه يتأدى بالانفعال الى اثار ما لو تعرض عن الانفعال لما آثره . واما من
يخطئ عن سوء قصد فانه يؤثر الشر لثباته كما مر في ١ ف ١ ولهذا كان الاثار فيه
مبدأ للخطيئة ومن ثم يقال انه يخطئ عن سوء قصد



المبحث التاسع والسبعون

في الملل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله وثانياً من جهة الشيطان وثالثاً من جهة الانسان اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الله هل هو علة الخطيئة - ٢ في ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله - ٣ في ان الله هل هو علة العمى والصلابة - ٤ في ان حذين هل يقتضيهما خلاص الذين يعمون او يتصلبون

الفصل الأول

في ان الله هل هو علة الخطيئة

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الله هو علة الخطيئة فقد قال الرسول في روا ٢٨: عن بعضهم « اسلمهم الله الى رأيي مردول حتى يفعلوا ما لا يليق » وكتب الشارح على ذلك « ان الله يفعل في قلوب الناس عاطفاً ارادتهم الى كل ما يبتغون خيراً او شراً » وفعل ما لا يليق والانعطاف بالارادة الى الشر خطيئة فانه اذن هو علة الخطيئة في الناس

٢ وايضاً قيل في حك ١١:١٤ « مخنوقات الله صنعت للكراهة ولوسوسة نفوس الناس » ويراد بالوسوسة عادة الاغراء بالخطأ . والمخلوقات لم تصنع الا من الله كما مر في ق ١ مب ٤٤ ف ١ ومب ٦٥ ف ١ . فيظهر اذن ان الله هو علة الخطيئة لاغرائه الناس بالخطأ

٣ وايضاً كل ما كان علة للعلة فهو علة المعلوم . والله هو علة الاختيار الذي الذي هو علة الخطيئة . فهو اذن علة الخطيئة

٤ وايضاً كل شر فهو مقابل للخير . وكون الله علة لشر العقاب ليس ينافي خيريته فقد قيل عن هذا الشر في اش ٧:٤٥ ان الله هو « خالق الشر » وفي

ع ٦:٣ « أَيْ كَوْنُ فِي الْمَدِينَةِ شَرٌّ وَلَمْ يَفْعَلْهُ الرَّبُّ » فَاذًا لَا يَنَافِي خَبْرَةُ اللَّهِ أَيْضًا كَوْنُهُ عِلَّةٌ لِلذَّنْبِ

لَكِنْ يَعْضُضُ ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي حِك ٢٥:١١ عَنْ اللَّهِ « لَا تَمُتْ شَيْئًا مِمَّا صَنَعْتَ » وَاللَّهُ يَمُتُ الْخَطِيئَةَ كَقَوْلِهِ فِي حِك ٩:١٤ « اللَّهُ يَمُتُ الْمُنَافِقَ وَتَقَافَهُ » فَلَيْسَ اللَّهُ أَذْنُ عِبَةِ الْخَطِيئَةِ

وَالْجَوَابُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَكُونُ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ أَوْ خَطِيئَةً غَيْرَهُ عَلَى نَحْوَيْنِ أَوَّلًا بِالْإِصْلَاحَةِ وَذَلِكَ بِعَطْفِهِ ارَادَتَهُ أَوْ ارَادَةَ الْغَيْرِ إِلَى الْخَطَا وَثَانِيًا بِالتَّبَعِيَّةِ وَذَلِكَ مَتَى لَمْ يَصْرِفْ بَعْضُ النَّاسِ عَنِ الْخَطِيئَةِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي مَز ١٨:٣ لِلرَّقِيبِ « إِذَا لَمْ تَقُلْ لِلْمُنَافِقِ أَنْتَ تَمُوتُ مَوْتًا فَمَنْ يَدُكُ اطْلُبْ دَمَهُ » وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ أَوْ خَطِيئَةً غَيْرَهُ بِالْإِصْلَاحَةِ لِأَنَّ كُلَّ خَطِيئَةٍ إِنَّمَا تَقَعُ بِالْإِنْجَازِ عَنِ التَّرْتِيبِ الْمُتَّجِهَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى أَنَّهُ الْغَايَةُ . وَاللَّهُ يُوْجِهُ كُلَّ شَيْءٍ وَيَحْمِلُهُ إِلَى نَفْسِهِ عَلَى أَنَّهُ الْغَايَةُ الْقَصْرَى كَمَا قَالَ دِيُونِيسْيُوسُ فِي الْأَسْمَاءِ الْآخِيَةِ ب ١ فَيَمْتَنِعُ أَذْنُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِعُدُولِهِ أَوْ عُدُولِ غَيْرِهِ عَنِ التَّرْتِيبِ الْمُتَّجِهَةِ إِلَى نَفْسِهِ وَهَكَذَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ بِالْإِصْلَاحَةِ . وَكَذَلِكَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لَهَا بِالتَّبَعِيَّةِ فَقَدْ يَعْضُضُ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْينُ بَعْضًا عَلَى اجْتِنَابِ الْخَطَايَا مَعَ أَنَّهُ لَوْ أَعَانَهُمْ لَمَا خَطِئُوا إِلَّا أَنَّ هَذَا كُلَّهُ يَفْعَلُهُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِ حَكْمَتِهِ وَعَدَالَتِهِ لِأَنَّهُ هُوَ الْحَكْمَةُ وَالْعَدَالَةُ فَلَا تَعُودُ إِلَيْهِ تَبْعَةٌ خَطَا الْغَيْرِ عَلَى أَنَّهُ عِلَّةٌ لِلْخَطِيئَةِ كَمَا أَنَّ الرَّبَّ لَا يُجْعَلُ عِلَّةً لَفُرْقِ السَّفِينَةِ بِعَدَمِ تَدْيِيرِهَا لَهَا إِلَّا إِذَا اخْتَلَّتْ تَدْيِيرُهَا وَهُوَ مُقَدَّرٌ لَهُ وَوَاجِبٌ عَلَيْهِ وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ بِوَجْهِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْإِعْتِرَاضَ بِكَلَامِ الرَّسُولِ يَظْهَرُ حَالَهُ مِنْ نَفْسِهِ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ اللَّهُ يَسْلَمُ بَعْضُ النَّاسِ إِلَى رَأْيٍ مُرْذُولٍ فَقَدْ كَانَ لَهُمْ رَأْيٌ مُرْذُولٌ لِفَعْلِهِ مَا لَا يَلِيقُ وَمَعْنَى إِسْلَامِهِ أَيَّامًا إِلَى رَأْيٍ مُرْذُولٍ أَنَّهُ لَمْ يَصْدهُمْ عَنْ اتِّبَاعِ

رأيهم المردول على حد ما يقال انا نعرض للهكمة من لاندب عنه — واما قول
اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢١ ان الذي منه أخذ الشرح « ان
الله يعطف ارادات الناس الى الخير والشر » فالمراد به ان الله يعطف الارادة الى
الخير بالاصالة والى الشر من حيث لا يمتعه كما تقدم على ان هذا يحدث ايضاً من
استحقاق خطيئة سابقة

وعلى الثاني بان اللام في قوله « المخلوقات صُنعت للكرامة ونوسوسة نفوس
الناس » ليست للتعليل بل للعاقبة فان الله لم يصنع المخلوقات لشر الناس بل انما
يلزم ذلك عن حماقتهم ومن ثم قيل بعد ذلك « وفحاً لاقدام الجهال » اي الذين
يستخدمون المخلوقات بمجهلهم لغير ما صُنعت له .

وعلى الثالث بان معلول العلة المتوسطة الصادر عنها من حيث هي خاضعة
لترتيب العلة الأولى يُسند ايضاً الى العلة الأولى اما اذا صدر عن العلة المتوسطة
من حيث هي متعددة ترتيب العلة الأولى فلا يُسند الي العلة الأولى كما لو فعل
الخادم شيئاً خلافاً لامر سيده فان ذلك لا يُسند الى سيده على انه علة له
وكذلك الخطيئة التي يرتكبها الاختيار خلافاً لامر الله لا تُسند الى الله على
انه علتها

وعلى الرابع بان العقاب يقابل خير المآقب الذي يُعَدُّ كل خير والذنب
يقابل خير الترتيب المتجه الى الله فهو اذاً يقابل بالاصالة الخيرية الالهية فليس
اذاً حكم الذنب والعقاب واحداً

الفصل الثاني

في ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان فعل الخطيئة ليس صادراً عن الله فقد
قال اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ « ليس فعل الخطيئة شيئاً من

الاشياء» وكل ما يصدر عن الله فهو شي لا ما . فاذا ليس فعل الخطيئة صادراً
عن الله

٢ وايضاً ليس يُجعل الانسان علة للخطيئة الا لكونه علة لفعل الخطيئة اذ
« ليس يفعل احد بقصد الشر » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ .
والله ليس علة للخطيئة كما مر في الفصل الآنف فهو اذن ليس علة لفعل الخطيئة
٣ وايضاً ان بعض الافعال قيحة وخطايا في نوعها كما يضرر مما مر في مب
١٨ ف ٥ . وكل ما كان علة لشيء فهو علة لما يلائمه في نوعه فلو كان الله علة
لفعل الخطيئة لكان علة للخطيئة . وهذا باطل كما مر بيانه في الفصل السابق .
فاذا ليس الله علة لفعل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان فعل الخطيئة حركة للاختيار . وارادة الله علة لجميع
الحركات كما قال اوغطينوس في الثالث ك ٣ ب ٤ فهي اذن علة لفعل الخطيئة
والجواب ان يقال ان فعل الخطيئة موجود وفعل وهو من كلا الوجهين
معلوم لله فان كل موجود كيف كان وجوده يجب ان يصدر عن الموجود الاول
كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ . وكل فعل فانه يصدر
عن موجود بالفعل اذ ليس يفعل شيء الا من حيث هو موجود بالفعل . وكل
موجود بالفعل يُسند الى الفعل الاول وهو الله الذي هو فعل بماهيته استناداً الى
الى علة فيلزم اذن ان الله علة لكل فعل من حيث هو فعل . الا ان الخطيئة
تدل على موجود وفعل مع نقص ما وهذا النقص صادر عن علة مخلوقة اي
عن الاختيار من حيث يتخلف عن ترتيب الفاعل الاول فهو اذن لا يُسند الى
الله على انه علة بل ان الاختيار كما ان نقص العرج يُسند الى الساق المعوجة على
انها علة لا الى القوة المحركة التي هي مع ذلك علة لكل حركة في العرج . وعلى
هذا فانه هو علة فعل الخطيئة لكنه ليس علة للخطيئة اذ ليس علة لحدوث

الفعل مع نقص

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالشيء ما كان شيئاً بالاطلاق وهو الجوهر وبهذا المعنى ليس فعل الخطيئة شيئاً

وعلى الثاني بان الانسان ليس علة للفعل فقط بل للنقص ايضاً اي لانه لا يخضع لمن يجب ان يخضع له وان كان هذا ليس مقصوداً منه بالذات ولذلك كان الانسان هو علة الخطيئة اما الله فانه علة للفعل وليس علة بوجه للنقص المصاحب للفعل فليس علة للخطيئة

وعلى الثالث بان الفعل والملكة لا يستفيدان الحقيقة النوعية من العدم القائمة به حقيقة الشر بل من موضوع يقارنه ذلك العدم وعلى هذا فالتقص الذي لا يجعل معلولاً لله يرجع الى نوع الفعل بالتبعية لا على انه فصل نوعي

الفصل الثالث

في ان الله حل موعدة العمى والصلابة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس علة للعمى والصلابة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣ ان « الله ليس علة تقبح الانسان » والانسان يقبح بالعمى والصلابة . فاذا ليس الله علة للعمى والصلابة

٢ وايضاً قال فولجنثيوس في كتاب الانتخاين ١ ب ١٩ ان « الله لا يعاقب على ما يصنعه » والله يعاقب على صلابة القلب كقوله في سي ٢٧:٣ « القلب القاسي عاقبته سوء » . فاذا ليس الله علة الصلابه

٣ وايضاً ليس يُسند معلول واحد الى علل متضادة . والعمى يعمل بشر الانسان اي بسوء قصده في حث ٢١:٢ « لان شرهم اعماهم » وبالشيطان كقوله في ٢ كور ٤: ٤ « اله هذا الدهر أعمى بصائر الكفرة » وهاتان العلتان يظهر انهما مضادتان لله . فاذا ليس الله علة للعمى والصلابة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٠: ٦ « أعم قلب هذا الشعب وثقل اذنيه »
وقوله في رو ١٨: ٩ « يرحم من يشاء ويقسي من يشاء »

والجواب ان يقال ان العمى والصلابة يدلان على امرين احدهما حركة قلب
الانسان المتعلق بالشر والمعرض عن النور الالهي وباعتبار هذا ليس الله علة للعمى
والصلابة كما انه ليس علة للخطيئة والثاني الخلو عن النعمة الذي يستلزم عدم
استنارة العقل بالنور الالهي لاستقامة نظره وعدم لين قلب الانسان لاستقامة
سيرته والله باعتبار هذا علة للعمى والصلابة ولا بد من اعتبار ان الله علة كلية
لاستنارة النفوس كقوله في يو ٩: ١ « كان النور الحقيقي الذي ينير كل انسان
آت الى هذا العالم » كما ان الشمس علة كلية لاستنارة الاجرام لكن على فرق
بينهما فان الشمس تفعل منيرة بضرورة الطبيعة والله يفعل اختياراً بترتيب
حكيمته والشمس وان كانت من نفسها تير جميع الاجرام الا انه اذا وُجد في
بعضها عائق تركته مظلمة كما يظهر في البيت المغلق التوافذ غير ان الشمس ليست
علة لهذه الظلمة بوجه لانها لا تفعل برأي نفسها حتى لا ترسل نورها الى داخل
البيت بل انما علتها من اغلق النافذة واما الله فانه برأيه وحكمه لا يرسل نور
النعمة على من يجد فيه عائقاً فاذا ليس علة خلو النعمة من يجعل دونها عائقاً فقط
بل الله الذي لا يؤتي النعمة بحكمه ايضاً والله بهذا الاعتبار علة للعمى ولوقر
الاذنين وصلابة القلب — وهذه الامور تمتاز بحسب معلولات النعمة التي
تكمل العقل بموهبة الحكمة وتلين القلب بنار المحبة ولما كان ادراك العقل يخدمه
بالاخص حاستا البصر والسمع اللذان احدهما وهو البصر يخدم الاستنباط والثاني
وهو السمع يخدم التهذيب جعل العمى للبصر والوقر للاذنين والصلابة للقلب
اذا اجيب على الاول بانه لما كان العمى والصلابة من جهة خلو النعمة
نوعين من العقاب لم يصير الانسان بهما قبيحاً لكنه يصير قبيحاً بالذنب فيعاقب

بهما كما يعاقب بغيرهما

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على الصلابة باعتبار كونها ذنباً
وعلى الثالث بان الشرعة استحقاقية للعمى كما ان الذنب هو علة للعقاب وبهذا
الاعتبار يُستدل الاعفاء الى الشيطان من حيث يجرُّ الى الذنب

الفصل الرابع

في ان العمى والصلابة هل يُقصد بهما دائماً خلاص من يعمى ويتصلب
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان العمى والصلابة يُقصد بهما دائماً
خلاص من يعمى ويتصلب فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١١ « ان
الله لتناهيته في الخيرية لا يسمح اصلاً بحدوث شر ما لم يقدر ان يخلص منه
خيراً » فلأن يقصد اذن خيراً بالشر الذي هو علة أولى . والله هو علة العمى
والصلابة كما مر في الفصل الآنف فيُقصد اذن بهما خلاص من يعمى ويتصلب
٢ وايضاً في حك ١٣:١ ان « الله لا يسره هلاك المنافقين » واذا لم يجوز
عمام الى خيرهم يظهر ان هلاكهم يسره كما يظهر ان الطبيب يسره الم المريض
اذا كان لا يقصد صحته بالدواء المر الذي يسقيه اياه . فانه اذن يحيل العمى الى
خير المصابين به

٣ وايضاً ان الله لا يحايي الوجوه كما في اع ١٠: ٣٤ وهو يقصد بعمى بعض
الناس خلاصهم كما جرى لبعض اليهود الذين عميت بصائرهم لثلا يؤمنوا بالمسيح
فحملهم عدم الايمان على قتله فنجسوا في قلوبهم فاهتدوا كما ورد عن بعضهم في
اع ٢: ٣٧ على ما يتضح من قول اوغسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣
فانه اذن يحيل عمى الجميع الى خلاصهم

لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي ان تُفعل الشرور لتصدر الخيرات كما في

رو ٨: ٣ . والعمى شر . فانه اذن لا يعمي بعض الناس لاجل خيرهم

والجواب ان يقال ان العمى تمهيد للخطيئة والخطيئة تؤدي الى امرين احدهما الهلاك وهذا تؤدي اليه بالذات والثاني الشفاء من حيث ان الله يسمح بسقوط بعض الناس في الخطيئة حتى اذا عرفوا خطيئتهم يتواضعون ويتوبون كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٢٧ و ٢٨ وهذا تؤدي اليه برحمة العناية الالهية فالعمى اذن يؤدي من طبعه الى هلاك صاحبه وهذا يجعل معلولاً للردل لكنه قد يكون برحمة العناية الالهية مؤقتاً على مثال الدواء فيؤدي الى شفاء صاحبه. الا ان هذه الرحمة لا تقاض على جميع المصابين بالعمى بل على المتخمين فقط الذين « كل شيء يعاونهم للغير » كما في رو ٨: ٢٨. فاذا من الناس من يؤدي بهم العمى الى الشفاء ومنهم من يؤدي بهم الى الهلاك كما قال اوغسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣

اذا اجيب على الاول بان كل ما يفعله الله او يسمح به من اشر فانه يقصد به خيراً ما لكانه لا يقصد به دائماً خيراً صاحب الشر بل قد يقصد به احياناً خيراً غيره او خيراً الكون كله ايضاً كما يقصد بجور الظالمين خيراً الشهداء وكما يقصد بعقاب المالكين بمجد عدله

وعلى الثاني بان الله لا يسره هلاك الناس باعتبار الهلاك بل باعتبار عدله او باعتبار ما يحصل عن ذلك من الخير

وعلى الثالث بان توجيه الله عمى بعض الناس الى خلاصهم هو من مقاصد رحمته واتجاه عمى غيرهم الى هلاكهم من مقاصد عدله. وانفاضة الله رحمته على بعض الناس لاعلى جميعهم لا يجعل محاباة الوجوه في الله كما مر في ق ١ مب ٢٣ ف ٥

وعلى الرابع بانه ليس ينبغي ان نفعل شرور الذنب لكي تصدر الخيرات واما شرور العقاب فينبغي انزالها لاجل الخير

البحثُ المتم ثمانين

في علة الخطيئة من جهة الشيطان — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الشيطان ومدار البحث في ذلك على اربع مسائل — ١ في ان الشيطان هل هو علة قريبة للخطيئة — ٢ في انه هل يجر الى الخطأ بانواعه في الباطن — ٣ في انه هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ — ٤ هل تصدر جميع الخطايا باغرائه

الفصل الأول

في ان الشيطان هل هو علة قريبة لخطأ الانسان

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشيطان علة قريبة لخطأ الانسان فان الخطيئة توجد اولاً في ميل الارادة وقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ٤ ب ٢ « ان الشيطان يلقي في جماعته اميالا خبيثة » وقال بيداء في كلامه على اع ٥ : ٣ « ان الشيطان يجر النفس الى محبة الشر » وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ان « الشيطان يملأ قلوب الناس شهوات خفية » فالشيطان اذن علة قريبة للخطيئة

٢ وايضاً قال ايرونيموس في رده على يوفريانوس ك ٢ « كما ان الله هو مكمل الخير كذلك الشيطان هو مكمل الشر » والله علة قريبة للخيرات . فالشيطان اذن علة قريبة لخطايانا

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في بعض المواضع من الخلقيات ان لا بد للرأي الانساني من مبدأ خارج . والرأي الانساني لا يتعلق بالخيرات فقط بل بالشرور ايضاً . فاذا كما ان الله يحرك الى الرأي الحسن فيكون بذلك علة قريبة للخير كذلك الشيطان يحرك الانسان الى الرأي القبيح فيكون الشيطان بذلك علة قريبة للخطيئة

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس اثبت في كتاب الاختيار اب ١١ ان
« الشهوة لا تسترق^١ عقل الانسان بشيء سوى ارادته » والشهوة لا تسترق^٢
الانسان الا بالخطيئة . فلا يجوز اذن ان يكون الشيطان علة^٣ للخطيئة بل ارادة
الخطيئة فقط

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل^٤ من الافعال فاذا انما يكون شيء علة^٥
قريبة للخطيئة على نحو ما يكون علة^٦ قريبة لفعل فاعل وهذا لا يتبع الا يكون
المبدأ الخاص لذلك الفعل يحرك الى الفعل . والمبدأ الخاص لفعل الخطيئة هو
الارادة لان كل خطيئة ارادية فاذا لا يمكن ان يكون علة^٧ قريبة للخطيئة الا ما
يقدر على تحريك الارادة الى الفعل وقد اسلفنا في مب ٩ ف ١ و ٤ و ٦ و ١٠
مب ١٠٥ ف ٤ ان الارادة يمكن تحريكها من امرين احدهما الموضوع كقولنا
ان المشتى المتصور يحرك الشوق والثاني ما يعطى الارادة من داخل الى ان
تريد وليس هذا الا الارادة نفسها او الله كما مر^٨ بيانه في مب ٩ ف ٣ وما يليه
وقد مر^٩ في المبحث الآنف ف ١ ان الله لا يمكن ان يكون علة^{١٠} للخطيئة فيلزم
اذن ان ليس للخطيئة الانسان علة^{١١} قريبة من هذه الجهة سوى ارادته وحدها
واما من جهة الموضوع فيجوز ان يكون للارادة محركات ثلاثة اولها الموضوع
المعروض عليها كقولنا ان الطعام يثير شهوة الاكل في الانسان وثانيها من يعرض
او يقدم هذا الموضوع وثالثها من يقنع بان الموضوع المعروض يتضمن حقيقة الخير
لان هذا ايضا يعرض على نحو ما على الارادة موضوعها الخاص الذي هو خير
العقل الحقيقي او الظاهري فباعتبار الاول تتحرك ارادة الانسان الى الخطأ من
المحسوسات الخارجة وباعتبار الثاني والثالث يجوز ان يغري بالخطأ اما الشيطان
او الانسان ايضا وذلك اما بتقديم شيء^{١٢} مشتى للحس او باقناع العقل على انه
لا يجوز ان يكون شيء^{١٣} من هذه الثلاثة علة^{١٤} قريبة للخطيئة فان الارادة لا تتحرك

ضرورة من موضوع الا من الغاية القصوى كما مر في مب ١٠ ف ٢ وق ١ مب
١٠٥ ف ٤ فلا يكون من ثمه علة كافية للخطيئة لاشيء الخارج المعروض ولا
الذي يعرضه ولا الذي يُقنع فيلزم ان الشيطان ليس علة قريبة وكافية للخطيئة
بل علة مُقنعة او مقدمة المُستحي فقط

إذا اجب على الاول بان كل تلك النصوص وما قد يوجد من امثالها ينبغي
حملها على ان الشيطان يجرُّ الى الخطيئة مغرياً او مقدماً بعض المشتبهات
وعلى الثاني بان ذلك التشبيه يجب اعتباره بمعنى ان الشيطان هو علة خطايانا
على نحو ما كما ان الله هو علة خيرائنا على نحو ما لا بمعنى اتحاد وجه العلية فيهما
فان الله علة للغيرات بتحركه الارادة باطناً وهذا ممنوع على الشيطان
وعلى الثالث بان الله هو المبدأ الكلي لكل حركة انسانية باطنة واما ميل
الارادة الانسانية الى الرأي القبيح فيحصل قصداً عن الارادة الانسانية وانما
يحصل عن الشيطان بطريق الاغراء وتقديم المشتبهات

الفصل الثاني

في ان الشيطان هل يستطيع ان يجر الى الخطيئة بالاغراء الباطني
يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشيطان لا يستطيع ان يجر الى الخطيئة
بالاغراء الباطني فان الحركات النفسانية الباطنة افعال حيوية . وليس يمكن
ان يصدر فعل حيوي الا عن مبدأ داخل ولو كان من افعال النفس النباتية
التي هي ادون افعال الحيوة . فاذا ليس يقدر الشيطان ان يغري الانسان بالشر
بالحركات الباطنة

٢ وايضاً ان جميع الحركات الباطنة تنشأ بحسب نظام الطبيعة عن الحواس
الظاهرة وليس يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة الا الله وحده كما مر في
ق ١ مب ١١٠ ف ٤ . فاذا ليس للشيطان ان يفعل شيئاً في حركات الانسان

الباطنة الا بحسب ما يظهر للحواس الظاهرة

٣ وايضاً ان افعال النفس الباطنة هي العقل والوهم . والشيطان لا يستطيع ان يفعل شيئاً في احدهما فهو ليس يرسم شيئاً في العقل الانساني كما مر في ق ١ مب ١١١ ف ٢ ويظهر ايضاً انه لا يستطيع ان يرسم شيئاً في الخيال لان الصور الوهمية هي اشرف من الصور القائمة في مادة محسوسة لكونها اعظم روحانية منها ومع ذلك فالشيطان لا يستطيع ان يطبع هذه كج يظهر مما اسلفناه في ق ١ مب ١١٠ ف ٢ فهو اذن لا يستطيع ان يجر الانسان الى الخطيئة بالحركات الباطنة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم كون الشيطان لا يجرب الانسان اصلاً الا بان يظهر له على وجه محسوس وهذا بين البطلان

والجواب ان يقال ان جزء النفس الباطن عقلي وحسي فالعقلي يشمل العقل والارادة وقد تقدم في الفصل الانف كيفية نسبة الشيطان الى الارادة اما العقل فانه يهرك بالذات من شيء ينيره لادراك الحق وهذا ليس يقصده الشيطان في الانسان بل انما يقصد بالحري القاء حجاب الظلمة على عقله ليرضي بالخطيئة وهذه الظلمة انما تنشأ من جهة الخيال والشوق الحسي ومن ذلك يظهر ان فعل الشيطان الباطن كله مقصور على الخيال والشوق الحسي وبتهييجه احدهما يستطيع ان يجر الى الخطيئة فانه يستطيع ان يسعى لان تتمثل في الواهمة صور خيالية ويستطيع ايضاً ان يهيج الشوق الحسي الى بعض الانفعالات . فقد اسلفنا في ق ١ مب ١١٠ ف ٣ ان الطبيعة الجسمية تنقاد طبعاً للروحانية في الحركة المكانية فاذا يمكن للشيطان ايضاً ان يحدث كل ما يمكن حصوله عن الحركة المكانية في الاجرام الساقطة ما لم تصده القدرة الالهية واما تتمثل بعض الصور في الخيال فيتبع احياناً الحركة المكانية فقد قال الفيلسوف في كتاب النوم

واليقظة ب ٣ « متى نام الانسان ينحدر دم كثير على المبدأ الحسي فتتحدرو معه الحركات » اي الصور المرتسمة المتادية عن حركات المحسوسات والمحفوطة في الاشباح المحسوسة « وتحرك المبدأ الادراكي » حتي تظهر كما لو كان المبدأ الحسي يتحرك حيثئذ من الاشياء الخارجة . فاذاً يمكن للشيطان ان يحدث هذه الحركة المكانية في ارواح الناس او اخلاطهم في حال نومهم او بقطتهم وهكذا يحصل في خيال الانسان بعض الصور الوهمية وكذلك الشوق الحسي ايضاً فانه يشور الى بعض الانفعالات بحركة مخصوصة في القلب والارواح وهذا ايضاً يمكن ان يكون للشيطان فيه يد . ومن هياج بعض الانفعالات في الشوق الحسي يلزم كون الانسان اشد ادراكاً للحركة او الصورة المحسوسة الصائرة بالوجه المتقدم الى المبدأ الادراكي لان « المحبين يتحركون باقل شبه الى تصور الشيء المحبوب » كما قال الفيلسوف في الكتاب المتقدم ب ٢ ويعرض ايضاً من تهيج الانفعال ان يحكم بوجوب طلب ما يعرض على الوهم لان من استولى عليه الانفعال يظهر له خبراً ما ينزع اليه بالانفعال . والشيطان بهذا الوجه يجر باطناً الى الخطيئة

اذا اجيب على الاول بان افعال الحيوة وان كان مصدرها دائماً مبدأ داخلياً الا انه يجوز ان يعاون عليها بعض الفواعل الخارجية كما تعاون الحرارة الخارجية ايضاً على افعال النفس النباتية حتى يسهل هضم الغذاء

وعلى الثاني بان ظهور الصور الموهومة على ما تقدم ليس خارجاً كل الخروج عن نظام الطبيعة ولا يحدث بالامر فقط بل بالحركة المكانية كما تقدم في جرم الفصل

ومن ذلك يتضح الجواب على الثالث لان تلك الصور مستفادة في اول الامر من المشاعر

الفصل الثالث

في ان الشيطان هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان يستطيع ان يضطر الى الخطأ فان كان اعظم قدرة يستطيع ان يضطر من دونه في القدرة . وقد قيل عن الشيطان في ايوب ٢٤:٤١ « ليس لقدرة نظيره على الارض » فهو اذن يستطيع ان يضطر الانسان الارضي الى الخطأ

٢ وايضاً ان عقل الانسان لا يمكن تحركه الا بما يُعرض على الحس من الخارج ويمثل في الخيال لان منشأ كل ادراك لنا من الحس و«لا يمكن التعقل من دون الصورة الخيالية» كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠. والشيطان يستطيع ان يحرك خيال الانسان كما تقدم في الفصل الاثني وان يحرك الحواس الظاهرة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٢ ان « هذا الشر » يعني الصادر عن الشيطان « ينساب في جميع منافذ الحواس فانه يقترب بالصور ويصاحب الالوان ويتعلق بالاصوات ويمتزج بالطعوم » فهو اذن يستطيع ان يميل عقل الانسان بالضرورة الى الخطأ

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٤ « متى اشتهى الجسد ما يضاد الروح فهناك خطيئة » والشيطان يستطيع ان يُحدث شهوة الجسد كما يُحدث سائر الانفعالات على النحو الذي تقدم في الفصل السابق . فهو اذن يستطيع ان يضطر الى الخطأ

لكن يعارض ذلك قوله في ابط ٨:٥ و٩ « ان الشيطان خصمكم كالاسد الزائر يجول ملتصقاً من يتلمه فقاوموه راسخين في الايمان » ولو كان الانسان يُصرع منه بالضرورة لذهب هذا الحوض سدى . فهو اذن لا يستطيع ان يضطر الانسان الى الخطأ

والجواب ان يقال ان الشيطان ما لم يُردَّع من الله يستطيع بقوته ان يضطر
انساناً الى اصدار فعل هو في جنسه خطيئة لكنه لا يستطيع ان يضطر الى الخطأ
وهذا يظهر من ان الانسان لا يقاوم ما يحركه الى الخطأ الا بالعقل الذي يستطيع
ان يمنع استعماله بالكلية بتحرك الخيال والشوق الحسي كما يظهر في الموسمين الا
انه متى تعطل العقل على هذا النحو فكل ما يفعله الانسان لا يُحسب عليه خطيئة
واما اذا لم يتعطل العقل بالكلية فيمكن له من تلك الجهة السالبة ان يقاوم الخطيئة
كما مر في مب ٧٧ ف ٧ وبذلك يتضح ان الشيطان لا يستطيع بوجه من
الوجوه ان يضطر الانسان الى الخطأ

إذا اجيب على الاول بان ليس كل قدرة اعظم من الانسان تستطيع ان
تحرك ارادة الانسان بل انما يستطيع ذلك الله وحده كما مر في مب ٩ ف ٦
وعلى الثاني بان ما يُدرك بالحس او الخيال لا يحرك الارادة بالضرورة متى
كان الانسان مستعملاً للعقل . وهذا الادراك لا يعطل العقل دائماً
وعلى الثالث بان شهوة الجسد ضد الروح متى قاومها العقل في الحال ليست
خطيئة بل موضوعاً لممارسة الفضيلة وعدم مقاومة العقل لها ليس في قدرة
الشيطان فلا يستطيع اذن ان يضطر الى الخطيئة

الفصل الرابع

في ان خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع خطايا الناس تحدث باغراء
الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « كثرة الشياطين
علة لجميع شرورهم وشرور غيرهم »

٢ وايضاً كل من يرتكب خطيئة ممتة بصير عبداً للشيطان كقوله في
يو ٨ : ٣٤ « من يفعل الخطيئة فهو عبد للخطيئة » والانسان مستعد لمن غلبه كما

في ٢ بط ١٩: ٢٠ فاذاً أكل من يفعل الخطيئة فهو مغلوب من الشيطان
 ٣ وايضاً قال غريغوريوس في اديياته ٤ ب ٣ ان خطيئة الشيطان
 لا دواء لها لانه سقط بغير اغراء احد ٠ فاذاً لو خطيء بعض الناس باختيارهم
 دون اغراء احد لما كان لخطيئتهم دواء وهذا بين البطلان ٠ فاذاً اجمع خطايا
 الناس حاصلة باغراء الشيطان

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسة ب ٤٩ « ان افكارنا
 القبيحة لا تصدر كلها باغراء الشيطان بل قد تصدر احياناً عن مجرد اختيارنا »
 والجواب ان يقال ان الشيطان علة مبهمة وبعيدة لجميع خطايانا من حيث
 قد جرنا الى الخطأ الانسان الأول الذي بخطيئته فسدت الطبيعة الانسانية حتى
 صرنا جميعاً ج نحين الى الخطأ على نحو ما يجعل من يقطع الخطب علة لاحتراقه
 اذ يلزم من قطعه سهولة احتراقه وهو ليس علة قريبة لجميع الخطايا الانسانية بمعنى
 انه يغري بكل واحدة منها وقد اثبت ذلك اوريجانوس من ان للناس على تقدير
 عدم وجود الشيطان ايضاً شهوة الطعام وانواع ونحوها وهي يجوز ان تخرج عن
 مقتضى الترتيب ما لم يرتبها العقل وهذا خاضع للاختيار
 اذاً اجيب على الاول بان كثرة الشياطين علة لجميع شرورنا باعتبار الاصل
 الاول كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بانه ليس يستعبد للغير من يغيب منه فقط بل من يخضع له نفسه
 اختياراً ايضاً وعلى هذا النحو يستعبد للشيطان من يخطأ بمجرد اختياره
 وعلى الثالث ان خطيئة الشيطان انما لم يكن لها دواء لانه لم يخطأ باغراء احد
 ولم يكن له ميل الى الخطأ ناشئ عن اغراء سابق وهذا لا يصدق على
 خطيئة انسان

البحث الحادي والثمانون

في علة الخطيئة من جهة الانسان — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الانسان. وما كان الانسان علة لخطيئة انسان آخر باغرائه في الخارج كالشيطان كان له طريقة مخصصة في تبنيه الخطيئة للغير بالأصل ومن ثم وجب الكلام على الخطيئة الاصلية ومدار النظر فيها على ثلاثة امور اولاً على تسلسلها وثانياً على ماهيتها وثالثاً على محنها. اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس سائل — ١ في ان خطيئة الانسان الأولى هل تنتقل بالاصل الى الاعقاب — ٢ في ان جميع الخطايا الاخرى المقولة من الأب الاول او من الآباء الآخرين ايضاً هل تنتقل الى الاعقاب بالاصل — ٣ في ان الخطيئة الاصلية هل تنتقل الى جميع الذين يولدون من آدم بطريق الزرع — ٤ هل تنتقل الى الذين يتكونون من بعض اجزاء البدن الانساني بطريق المنجزة — ٥ في انه لو كانت المرأة قد خطئت دون ان يخطئ الرجل هل كانت الخطيئة الاصلية تتسلل

الفصل الأول

في ان خطيئة الأب الاول الأولى هل تنتقل الى أعقابه بالاصل يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان خطيئة الأب الاول الأولى لا تنتقل الى غيره بالاصل في حز ١٨ : ٢٠ « الابن لا يحمل اثم الأب » ولو اتصلت اليه منه خملها. فإذا لا تصل خطيئة بالاصل الى احدٍ من احد الآباء ٢ وايضاً ان العرض لا ينتقل بالاصل الا مع انتقال محله لان العرض لا يتحول من محل الى محل. والنفس الناطقة التي هي محل الذنب لا تنتقل بالاصل كما مرّ بيانه في ١ مب ١١٨ ف ٢. فإذا كذلك يمتنع انتقال ذنب بالاصل ٣ وايضاً كل ما ينتقل بالاصل الانساني فهو معلول للزرع. والزرع يمتنع ان يكون علة للخطيئة لخلوه عن جزء النفس الناطق الذي هو وحده يمكن ان يكون علة للخطيئة. فيمتنع اذن انتقال خطيئة بالاصل

٤ وايضاً ما كان أكل في الطبيعة فهو اقدر على الفعل . والجسد الكامل لا يقدر ان يدنس النفس المتصلة به والا لما استطاعت ان تطهر من الذنب الاصلي ما دامت متصلةً بالجسد . فلأن لا يقدر الزرع ان يدنسها أولى .
٥ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات لك ٣ ب ٥ « ليس احدٌ يوبخ من كان قبيحاً بالطبع بل من كان قبيحاً بالكسل والاهمال » ويقال قبيحٌ بالطبع لمن كان القبح حاصلًا له من اصله . فاذا ليس شيء مما يحصل بالاصل يستوجب التوبيخ ولا هو خطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ٥ : ١٢ « بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم » ولا يجوز حمله على معنى الاقتداء لقوله في حك ٢ : ٢٤ « بمحمد الشيطان دخل الموت الى العالم » فيلزم اذن ان الخطيئة دخلت الى العالم بالاصل من الانسان الاول

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب القول بان خطيئة الانسان الاول الأولى تنتقل الى الاعقاب بطريق الاصل ولذلك كان الاطفال يقدمون للعماد بعد ولادتهم بقليل ليغتسلوا من دنس الذنب والقول بخلاف ذلك بدعة منسوبة الى ييلاجيوس كما يظهر من اقوال اوغسطينوس في كثير من كتبه .
اما تحقيق كيفية انتقال خطيئة الأب الاول الى اعقابه بطريق الاصل فقد سلك فيه الباحثون مناهج مختلفة فمنهم من اعتبر ان محل الخطيئة هو النفس الناطقة فذهب الى ان النفس الناطقة تنسل مع الزرع فيتولد هكذا من النفس الدنسة نفوسٌ دنسة . ومنهم من رد ذلك وتحمّل اثبات ان ذنب نفس الوالد ينتقل الى الولد ولو لم تنتقل اليه النفس بانتقال نقائص البدن من الوالد الى الولد كما اذا ولد الابص ابرص والمنقرس منقرساً بسبب فساد في الزرع وان كان لا يطلق على هذا الفساد اسم البرص او النقرس ولما كان البدن معادلاً

للنفس وكانت نقائص النفس تؤثر في البدن وبالعكس قالوا ان نقيصة الذنب في النفس تنتقل الى الولد مع الزرع ولو لم يكن الزرع معللاً للذنب بالنقل — على ان جميع هذه المناهج غير وافية بالمراد لانه ولو سلمنا ان بعض النقائص البدنية تنتقل الى الولد بطريق الاصل فتنقل اليه ايضاً بعض النقائص النفسية بسبب ضعف البدن كما قد يلد البلهُ بلهاً يكون مجرد صدور بعض النقائص بطريق الاصل نافيّاً في ما يظهر حقيقة الذنب الذي من حقيقته ان يكون ارادياً فاذا هب ان النفس الناطقة تنتقل ايضاً فهي تُعزى عن حقيقة الذنب المستوجب العقاب بمجرد كون تدنس نفس الولد ليس في ارادتها اذ « ليس احدٌ يواخذ الاكمله بل يرق لحاله » كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٣ ب هـ

فاذا لا بد من سلوك منهج آخر والقول بان جميع الناس المولودين من ادم يجوز اعتبارهم كإنسان واحد من حيث اتفاقهم في الطبيعة التي يتلقونها من الاب الاول على نحو ما يجري في الامور الاجتماعية من ان اصحاب الجماعة الواحدة يُعتبرون جميعاً بمنزلة جسم واحد والمجتمع كله يُعتبر بمنزلة انسان واحد وقد قال فرفوريوس ايضاً في مقولاته « ان الاشتراك في النوع يجعل الناس الكثيرين انساناً واحداً » فلي هذا اذن يكون الناس الكثيرون المولودون من آدم بمنزلة اعضاء كثيرة لجسم واحد . وفعل العضو الواحد الجسدي كاليد مثلاً ليس ارادياً بارادة اليد بل بارادة النفس التي تحرك الاعضاء اولاً . وثلى هذا فالقتل الذي تقتوفه اليد لا يحسب عليها خطيئة اذا اعتبرت في نفسها منفصلة عن البدن بل انما يُحسب عليها خطيئة باعتبار كونها جزءاً من الانسان يتحرك من المبدأ الاول المحرك للانسان . وهكذا ففساد التعريب الموجود في هذا الانسان المولود من آدم ليس ارادياً بارادته بل بارادة الاب الاول الذي يحرك بحركة التوليد كل من يصدر عن اصله كما ان ارادة النفس تحرك الى

الفعل جميع الاعضاء ومن ثمة الخطيئة التي تصدر هكذا عن الأب الاول الى اولاده يقال لها اصلية كما ان الخطيئة التي تصدر عن النفس الى اعضاء البدن يقال لها فعلية . وكما ان الخطيئة الفعلية التي تُقْتَرَف باحد الاعضاء لا تُسند الى ذلك العضو الا من حيث هو جزء من الانسان ولذلك يقال لها خطيئة انسانية كذلك الخطيئة الاصلية لا تسند الى هذا الشخص الا من حيث يتلقى الطبيعة من الأب الاول ولذلك يقال لها ايضاً خطيئة الطبيعة كقوله في افسس ٣: ٢ « كما بالطبيعة ابناء الغضب »

إذا اجيب على الاول بانه انما يقال ان الابن لا يحمل خطيئة الأب لانه لا يُعاقَب على خطيئة الأب ما لم يكن مشاركاً له في الذنب . والأمر كذلك هنا فان الذنب ينبعث من الأب الى الابن بالاصل كما تصدر الخطيئة الفعلية بالاعتداء

وعلى الثاني بانه وان كانت النفس لا تنتقل بالزرع لان قوته لا تستطيع ان تصدر النفس الناطقة الا انه بمجرد اليها بطريق التهيئة فكانت من ثمة الطبيعة الانسانية تتقل من الأب الى اولاده بقوة الزرع ومع الطبيعة ينتقل فسادها لان الذي يولد انما يصير مشاركاً في ذنب الأب الاول من حيث يتلقى منه الطبيعة بمركبة توليدية

وعلى الثالث بان الزرع وان كان لا يوجد الذنب فيه بالفعل لكنه يوجد فيه بالقوة الطبيعة الانسانية التي يصاحبها هذا الذنب

وعلى الرابع بان الزرع هو مبدأ التوليد الذي هو فعل الطبيعة الخاص الآتِل الى نشرها ولهذا كانت النفس اكثر تدنساً بالزرع منها بالبدن التام الذي يكون قد تعيّن لشخص بعينه

وعلى الخامس بان ما يحصل بالاصل انما لا يُوجَّح عليه اذا اعتبر المولود في نفسه

واما اذا اعتبر من حيث نسبته الى مبدأ فيموزان يوضح على ذلك كما اذا لحق بعض المولودين عار قومه الحاصل بذنب بعض اسلافه

الفصل الثاني

في ان الخطايا الاخرى المفعولة من الاب الاول او من الاباء القريين
حل تنتقل ايضاً الى الاعقاب

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطايا الأخرى المفعولة اما من الأب الاول او من الآباء القريين تنتقل ايضاً الى الاعقاب . فان العقاب ليس يستوجب الا الذنب . وبعض الناس يعاقبون بحكم الله على خطيئة اباؤهم القريين كقوله في خر ٢٠: ٥ « انا اله غيور افتقد اثم الآباء في البنين الى الجيل الثالث والرابع » وبحكم الناس ايضاً يحرم الابناء الميراث بسبب خطيئة الآباء عند اجترامهم اهانة الملك . فاذا ذنب الآباء القريين ايضاً ينتقل الى الاعقاب ٢ وايضاً ان الانسان على نقل ما هو حاصل له من نفسه الى غيره اقدر منه على نقل ما هو حاصل له من الغير كما ان النار هي اقدر على التسخين من الماء المتسخ والانسان ينقل بطريق الاصل الى نسله الخطيئة المتصلة اليه من آدم فأولى اذن ان ينقل اليه الخطيئة المقترفة منه .

٣ وايضاً انما نزلت الخطيئة الاصلية عن الأب الاول لاننا كنا موجودين فيه على انه مبدأ الطبيعة التي افسدها وقد كنا ايضاً موجودين في الآباء القريين على انهم مبادئ للطبيعة التي وان كانت فاسدة يمكن زيادة فسادها ايضاً بالخطيئة كقوله في رؤ ١١: ٢٢ « من هو نجس فليتنجس بعدئ » . فالآباء اذن يرثون خطايا الآباء القريين بطريق الاصل كما يرثون خطيئة الأب الاول لكن يعارض ذلك ان الخير اعظم انتشاراً من الشر . ومبررات الآباء القريين لا تنتقل الى اعقابهم . فبالأولى اذن لا تنتقل اليهم خطاياهم

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اثارها اوغسطينوس في انكريدون
ب ٤٦ و ٤٧ ولم يحلها الا ان من امن نظراعتبار وجد انه يستحيل ان تنتقل
بطريق الاصل خطايا الآباء القريين او خطايا الأب الاول ايضاً ما عدا
خطيته الأولى . وتحقق ذلك ان الانسان يلد نظيره في النوع لا في الاحوال
الشخصية ولذلك ما يرجع قصداً الى الشخص كالأفعال الشخصية وما اليها
لا ينتقل من الآباء الى البنين فان الناحي لا يورث ابنه علم النوح الذي
حصله باجتهاده واما ما يرجع الى طبيعة النوع فانه ينتقل من الآباء الى البنين
ما لم يطرأ فساد على الطبيعة كما ان ذا العين يلد ذا عين ما لم يطرأ على الطبيعة
فساد يوجب تخلفها عن ذلك . واذا كانت الطبيعة قوية ربما انتقل ايضاً الى
الابناء بعض الاعراض الشخصية التي ترجع الى حال الطبيعة كسرعة البدن
وجودة العقل ونحوها لكنه لا ينتقل بوجه ما كان شخصاً محضاً كما تقدم — وكما
ان ما يختص بالشخص بعضه يحصل له من نفس الشخص وبعضه يحصل له من
موهبة النعمة كذلك ما يختص بالنوع يمكن ان يحصل له بعضه من نفس النوع
وهو ما يحصل عن مبادئ النوع وبعضه من موهبة النعمة وعلى هذا النحو كانت
البرارة الاصلية موهبة من مواهب النعمة مغاضة من الله على الطبيعة الانسانية
باسرها في الأب الاول كما الفنا في ق ١ م ب ١٠٠ ف ١ وقد فقدتها الانسان
الاول بالخطيئة الأولى فاذاً كما ان تلك البرارة الاصلية لو بقيت لا تنقلت الى
الاعقاب مع الطبيعة كذلك ينتقل اليهم الفساد المقابل لها . واما الخطايا الأخرى
الفعلية التي اقترفها الأب الاول او الآباء الآخرون فلا تفسد الطبيعة في ما
هو من قبيل الطبيعة بل في ما هو من قبيل الشخص فقط اي من جهة الميل الى
الفعل . فالخطايا الأخرى اذن لا تنتقل
اذاً اجيب على الاول بان الابناء لا يعاقبون عقاباً روحياً لاجل اباؤهم الا

ان يكونوا مشاركين لهم في ذنبهم اما بالاصل او بالتشبه والافتداء كما قال
اوغسطينوس في رسا ٢٥٠ الى اوزيليوس لان جميع النفوس هي لله بغير توسط
كما في حزقيا ٤: ١٨ ولكنه قد يعاقبون احيانا بحكم الله او الناس عقاباً جسمانياً
بذنب ابائهم من حيث ان الابن جزء من الأب باعتبار الجسد

وعلى الثاني بان الانسان اقدر على نقل ما يحصل له من نفسه متى كان قابلاً
لانتقال . وخطايا الآباء . اتمرين التعلية لا تقبل الانتقال لانها شخصية محضة
كما تقدم

وعلى الثالث بان الخطيئة الاولى تفسد الطبيعة الانسانية بالفساد الراجع الى
الطبيعة واما الخطايا الأخرى فتفسدها بالفساد الراجع الى الشخص فقط

الفصل الثالث

في ان خطيئة الاب الاول هل تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان خطيئة الأب الاول لا تنتقل بطريق
الاصل الى جميع الناس فان الموت عقاب مترتب على الخطيئة الاصلية . وليس
جميع الذين يصعدون عن زرع ادم يموتون لان الذين يوجدون احياء عند
مجيء الرب لا يموتون اصلاً كما يظهر من قوله في ١ تسلا ٤: ١٤ « نحن الاحياء لا
نسبى الراقيدين عند مجيئ الرب » . فلا يرثون اذن الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس يعطي احد غيره ما ليس له . والخطيئة الاصلية لا وجود لها
في الانسان الممجد . فهو اذن لا يورثها نسله

٣ . وايضاً ان موهبة المسيح اعظم من خطيئة آدم كقول الرسول في روم ٥: ١٥
وما يليه . وموهبة المسيح لا تنتقل الى جميع الناس . فاذا كذلك خطيئة آدم ايضاً
لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ٥: ١٢ « اجتاز الموت الى جميع الناس
بالذي خطئوا فيه جميعهم »

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب الاعتقاد الراسخ بان جميع المولودين من آدم عدا المسيح وحده يرثون عنه الخطيئة الاصلية والا لم يكن الجميع مفتقرين الى الفداء الذي تم بالمسيح وهذا باطل ويمكن تحقيق ذلك مما مر في ١ ف ١ من ان الذنب الاصيل ينتقل من خطيئة الأب الاول الى نسله كما تنتقل الخطيئة الفعلية الى اعضاء الجسد بارادة النفس بتحريك الاعضاء . وواضح ان الخطيئة الفعلية يجوز انتقالها الى جميع الاعضاء اني من شأنها ان تحرك من الارادة . فاذا كذلك الذنب الاصيل ينتقل الى جميع الذين يهركون من آدم بحركة التوليد

اذا اجيب على الاول بان القول الأقرب الى الصواب والاعم ان جميع الذين سيوجدون عند مجيء الرب سيموتون ثم لا يلبثون ان ينبعثوا كما سيأتي لذلك مزيد يان في ق ٣ مب ٧٨ ف ١ - ولكن اذا صح ما قاله آخرون من ان هؤلاء لن يموتوا اصلاً كما روى ذلك ايرونيوس في جملة الاقوال التي اوردها في احدى رسائله الى مينيريوس في شان حشر الابدان اجيب اذ ذاك بانهم وان لم يموتوا يستوجبون عقاب الموت لكن الله يتركه لم وهو يقدر ايضاً ان يترك عقوبات الخطايا الفعلية

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تزول بالعماد وصمتها من حيث ان النفس تسترد النعمة من جهة العقل لكن فعلها يبقى من جهة مثار الشهوة الذي هو فساد الترتيب في القوى السافلة التي للنفس وللجسد الذي انما يلد الانسان باعتباره لا باعتبار العقل ولذا كان الممّدون يرثون الخطيئة الاصلية لانهم لا يلدون من حيث قد تجددوا بالمعاد بل من حيث لا يزال فيهم شيء من الخطيئة الأولى القديمة .

وعلى الثالث بانه كما ان خطيئة آدم تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً

جسدياً كذلك نعمة المسيح تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً روحياً بالايمان
والعماد وهي لا تمحوا ذب الأب الاول فقط بل الخطايا الفعلية ايضاً وتؤدي
الى المجد

الفصل الرابع

في انه اذا تكون انسان بطريق المعجزة من جسد انساني هن يرث الخطيئة الاصلية
يتخصى الى الرابع بان يقال : يظهر انه اذا تكون انسان بطريق المعجزة من
جسد انساني يرث الخطيئة الاصلية فقد قال احد المفسرين في تك ١: ٤
« ان نسل آدم قد فسد كله في صلبه لانه لم يفصل عنه اولاً في مكان الحياة
بل بعد ذلك في المنى » ومن يتكون بالطريقة المتقدمة فان بدنه يفصل في المنى
فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً انما تحدث فينا الخطيئة الاصلية من حيث تندنس النفس من
الجسد . وجسد الانسان متدنس برمته فاذا من اي جزء منه تكون الانسان
تندنس نفسه بدنس الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية انما تنصل من الأب الاول الى جميع الناس
من حيث انه كان حين خطيئته شتملاً على جميع الناس . وكل من يتكون من
الجسد الانساني فقد كان في آدم . فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية

لكن يعارض ذلك ان جميع الناس لم يكونوا في آدم الا باعتبار المبدأ الزرعي
الذي وحده يسبب انتقال الخطيئة الاصلية كما قال اوغسطينوس في تفسير تك
ك ١٠ ب ١٨

والجواب ان يقال ان الخطيئة الاصلية تنتقل من الأب الاول الى اعقابهم
من حيث يتحركون منه بالولادة كما تتحرك الاعضاء من النفس الى الخطيئة
الفعلية على ما مر في ف ١ و ٣ والحركة الى الولادة لا تحصل الا بالقوة الفعلية

في الولادة فإذا ليس يرث الخطيئة الاصلية الا الذين يولدون من آدم بالقوة الفعلية المنبثة عنه في الولادة بطريق الاصل اي الذين يولدون منه بحسب المبدأ الزرعي اذ ليس المبدأ الزرعي سوى القوة الفعلية في الولادة . واذا تكون انسان من الجسد الانساني بالقوة الالهية فلا يخفى ان القوة الفعلية لا تكون منبثة عن آدم فهو اذن لا يرث الخطيئة الاصلية كما ان اليد اذا لم تتحرك من ارادة الانسان بل من محرك خارج لم يكن فعلاها من قبيل الخطيئة الانسانية اذا اجيب على الاول بان آدم لم يصر الى المنفى الا بعد الخطيئة فالذنب الاصيلي اذن لا ينتقل الى من تصل اليهم ولادته الفعلية بسبب المنفى بل بسبب الخطيئة

وعلى الثاني بان الجسد لا يندس النفس الا من حيث هو مبدأ فعلي في الولادة كما تقدم وعلى الثالث بان الذي يتكون من الجسد الانساني انما كان في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدأ الزرعي كما تقدم ولذلك لا يرث الخطيئة الاصلية

الفصل الخامس

في انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطأ آدم هل كان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطأ آدم لكان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية اذ انما نرث الخطيئة الاصلية من الآباء من حيث كما فيهم كقوله في رو ١٢: ٥ «بالذين خطئوا فيه جميعهم» وكما ان للانسان سابقة وجود في ابيه كذلك له سابقة وجود في امه فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية من خطيئة الام كما يرثها من خطيئة الأب

٢ وايضاً لو خطئت حواء دون آدم لولّد الابناء قابلي التألم والموت فان الأم تقدم المادة في الولادة كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٤ والموت والتألم ايّاً كان يحدث عن ضرورة المادة والتألم وضرورة الموت هما قصاص الخطيئة الاصلية . فاذاً لو خطئت حواء دون آدم لورث الابناء الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٢ ان « الروح القدس سبق فخلّ في المذراء » التي كان المسيح مزعماً ان يولد منها بغير خطيئة اصلية « فطهرها » ولو كان دنس الخطيئة الاصلية لا يُورث عن الأم لما كان حاجة الى ذلك التطهير . فاذاً دنس الخطيئة الاصلية يُورث عن الام وهكنا لو خطئت حواء وحدها لورث ابناؤها الخطيئة الاصلية ولو لم يخطأ آدم لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ٥: ١٢ « بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم » ولو كانت الاثني تورث نسلها الخطيئة الاصلية لكان الاولى ان يقال بانسانين اذ كلاهما خطئا او بالمرأة التي خطئت اولاً . فالخطيئة الاصلية اذن لا تصدر الى الابناء عن الأم بل عن الأب

والجواب ان يقال ان حلّ هذه المسألة يظهر مما تقدم فقد مرّ في ف ١ ان الخطيئة الاصلية تنتقل من الأب الاول من حيث يحرك الى ولادة الابناء ومن ثمة قيل في الفصل الآنف ان من يولد من الجسد الانساني ولادة مادية فقط لا يرث الخطيئة الاصلية . وقد تقرر في تعليم الفلاسفة ان المبدأ الفعلي في الولادة انما هو من الأب والأم تقدم المادة فالخطيئة الاصلية اذن لا تورث عن الأم بل عن الأب وقضية ذلك انه لو خطئت حواء ولم يخطأ آدم لما ورث الابناء الخطيئة الاصلية وبعبس ذلك لو خطي آدم دون حواء اذا اجيب على الاول بان للابن سابقة وجود في الأب على انه مبدأ فعلي

وفي الأم على انها مبدأ مادي وانفعالي فليس حكمها واحداً
وعلى الثاني بان بعضاً صاروا الى انه لو خطئت حواء دون آدم لكان الابناء
براءً من الذنب لكنهم يخضعون لضرورة الموت وسائر التألمات الناشئة عن
ضرورة المادة التي تقدمها الأم لا باعتبار كونها عقاباً بل باعتبار كونها تقاضى
طبيعية. الا ان هذا القول ليس صواباً في ما يظهر فان ما كان في الحالة الأولى
من عدم الموت وعدم التألم لم يكن من مقتضى حال المادة كما اسلفنا في ق ١
مب ٩٧ ف ١ و ٢ بل من مقتضى البراءة الاصلية التي كانت تقتضي خضوع
الجسد للنفس ما دامت النفس خاضعة لله . وفقد البراءة الاصلية هو الخطيئة
الاصلية . فاذا لو كانت الخطيئة الاصلية على تقدير عدم خطيئة آدم لا تثقل
الى نسله بسبب خطيئة حواء لما فقد الابناء البراءة الاصلية كما هو واضح فلم
يلزم قبيح التألم او ضرورة الموت

وعلى الثالث بان ذلك التطهير السابق في العذراء القديسة لم يكن المراد به
رفع الخطيئة الاصلية بل وجوب كون ام الله في اعظم درجات الطهارة اذ ليس
يستحق شيء ان يكون مقراً لله ما لم يكن تقياً كقوله في مز ٩٢ : ٥ « بيتك
تليق القداسة يا رب »



المبحث الثاني والثمانون

في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها والبحث في ذلك يدور على اربع
مسائل — ا في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة — ٢ هل هي واحدة في الانسان الواحد
— ٣ هل هي شهوة — ٤ هل هي متساوية في الجميع

الفصل الأول

في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست ملكة اذ هي
فقد البرارة الاصلية كما قال اسلموس في كتاب الجبل البتولي ب ٢ و ٣ و ٨
فتكون عدماً ما . والعدم مقابل للملكة . فالخطيئة الاصلية اذن ليست ملكة
٢ وايضاً ان الخطيئة الفعلية تتضمن من حقيقة الذنب أكثر مما تتضمنه
الخطيئة الاصلية من حيث ان الخطيئة الفعلية تتضمن من حقيقة الارادي
أكثر . وملكة الخطيئة الفعلية لا تتضمن حقيقة الذنب والا لكان الانسان متى
نام وهو في حال الذنب يخطأ . فإذا ليس شيء من الملكات الاصلية يتضمن
حقيقة الذنب

٣ وايضاً ان الفعل يتقدم الملكة دائماً في الشرور اذ ليس شيء من الملكات
القيحة يحصل بالفيض بل كلها تحصل بالاكتساب . والخطيئة الاصلية لا
يتقدمها فعل . فهي اذن ليست ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب عماد الاطفال ان الاحداث
قابلون الاشتناء باعتبار الخطيئة الاصلية وان لم يشتهوا بالفعل . والقابلية تقال
باعتبار الملكة . فالخطيئة الاصلية اذن ملكة

والجواب ان يقال ان الملكة ملكتان كما مر في مب ٤٩ ف ٤ ومب ٥٠ ف ١
احدهما ما بها تنزع القوة الى الفعل كما يقال للعلوم والفضائل ملكات وليست
الخطيئة الاصلية ملكة من هذا القليل . والثانية هيئة حاصلة لطبيعة مركبة
من امور كثيرة بها يكون لتلك الطبيعة نسبة حسنة او قبيحة الى شيء غولا سيما اذا
استحالت هذه الهيئة الى ما يشبه الطبيعة كما يظهر في المرض والصحة . والخطيئة
الاصلية ملكة من هذا القليل لانها هيئة غير مرتبة حاصلة عن اختلال ذلك

الاكتلاف الذي كانت قائمة به حقيقة البرارة الاصلية كما ان المرض الجسماني ايضاً هيئة للبدن غير مرتبة بها يزول الاعتدال القائمة به حقيقة الصحة ومن ثمه يقال للخطيئة الاصلية انحطاط الطبيعة

إذا اجيب على الأول بأنه كما ان في المرض الجسماني شيئاً عديماً وهو زوال اعتدال الصحة وشيئاً ثبوتياً وهو الاخلاط المختلة الترتيب كذلك في الخطيئة عدم البرارة الاصلية والهيئة الغير المرتبة في اجزاء النفس فهي اذن ليست عدماً صرفاً بل ملكة فاسدة

وعلى الثاني بان الخطيئة الفعلية هي فساد ترتيب في الفعل واما الخطيئة الاصلية فلكونها خطيئة الطبيعة فهي هيئة للطبيعة غير مرتبة تتضمن حقيقة الذنب من حيث تصدر عن الأب الاول كما مر في البحث السابق ف ١٠ وهذه الهيئة الغير المرتبة الحاصلة للطبيعة تتضمن حقيقة الملكة واما الهيئة الغير المرتبة التي للفعل فلا تتضمن حقيقة الملكة ولهذا جاز ان تكون الخطيئة الاصلية ملكة دون الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض ينجبه على الملكة التي بها تنزع القوة الى الفعل والخطيئة الاصلية ليست ملكة من هذا القبيل وان كان يلزم عنها ايضاً ميل الى الفعل الغير المرتب لا قصداً بل تبعاً الى بوزوال المانع وهو البرارة الاصلية التي كانت تمنع من الحركات الغير المرتبة كما يلزم بالتبعية عن المرض الجسماني الميل الى الحركات الجسمانية الغير المرتبة ولا ينبغي القول بان الخطيئة الاصلية ملكة مفاضة او مكتسبة بسوى فعل الأب الاول (من حيث هو اب اول لامن حيث هو شخص بعينه) بل مركبة في الطبيعة بقوة الاصل الفاسد

الفصل الثاني

هل يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة ففي مز ٥٠ : ٧ « اني في الاثم تصورت وفي الخطايا جلبت بي امي » والخطيئة التي فيها يُجلب بالانسان اصلية . فيوجد اذن في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

٢ وايضاً ان الملكة الواحدة بعينها لا تميل الى الاضداد لان الملكة تميل على حد امالة الطبيعة التي تنزع الى واحد . والخطيئة الاصلية تميل حتى في الانسان الواحد الى خطايا مختلفة ومتضادة . فهي اذن ليست ملكة واحدة بل ملكات متعددة

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تفسد جميع اجزاء النفس . واجزاء النفس المختلفة محال مختلفة للخطيئة ولما كان يتعذر وجود الخطيئة الواحدة في محال مختلفة لم تكن الخطيئة الاصلية واحدة في ما يظهر بل متكثرة لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ٢٩ « هوذا حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم » وانما قال خطيئة بصيغة المفرد لان خطيئة العالم التي هي الخطيئة الاصلية واحدة كما قال الشارح هناك

والجواب ان يقال ان في الانسان خطيئة اصلية واحدة ويمكن تحقيق ذلك من وجهين اولاً من جهة علّة الخطيئة الاصلية فقد مرّ في البحث الانف ف ٢ ان ليس ينتقل الى الاعقاب الا خطيئة الأب الاول الاولى فقط فاذا الخطيئة الاصلية هي في الانسان الواحد واحدة بالعدد وفي جميع الناس واحدة بالنسبة اي بالنسبة الى المبدأ الأول - وثانياً من جهة ماهية الخطيئة الاصلية فان كل هيئة غير مرتبة تُعتبر فيها الوحدة النوعية من جهة العلّة والوحدة

العديدة من جهة المحل كما يظهر في المرض البدني فان الامراض المختلفة بالنوع هي التي تصدر عن علل مختلفة كفرط الحرارة او البرودة او تقرح الرئة او الكبد والمرض الواحد بالوحدة النوعية لا يكون في الانسان الواحد الا واحداً بالعدد وعلّة هذه الهيئة الفاسدة التي يقال لها خطيئة اصلية واحدة فقط وهي فقد البرارة الاصلية الذي ذهب به خضوع العقل الانساني لله ومن ثم كانت الخطيئة الاصلية واحدة بالنوع وهي لا يجوز ان تكون في الانسان الواحد الا واحدة بالعدد واما في الناس المختلفين فهي واحدة بالنوع والمناسبة ومختلفة بالعدد

اذّا اجيب على الاول بان قوله في الخطايا بالجمع جاء على حسب عادة الكتاب المقدس الذي كثيراً ما يستعمل الجمع مكان المفرد مثل قوله في متى ٢٠: ٢ « مات طالب نفس العصبي » اولان لجميع الخطايا الفعلية وجوداً سابقاً بالقوة في الخطيئة الاصلية من حيث هي مبدؤها فكانت متكثرة بالقوة اولان خطيئة الأب الاول التي تنتقل بطريق الاصل كانت مشتملة على قبائح كثيرة كالكبرياء والتمرد والشر ونحوها اولان اجزاء كثيرة من النفس تندنس بالخطيئة الاصلية وعلى الثاني بان الملكة الواحدة لا تستطيع ان تميل بالذات والاصالة اي بصورتها الخاصة الى الاخذاد واما بالتبعية والعرض اي بازالة المانع فلا يتمتع ان تميل اليها كما انه اذا زال ائتلاف الجسم المركب من عناصر مختلفة تذهب عناصره الى امكة متضادة وكذا بزوال ائتلاف البرارة الاصلية تتوجه قوى النفس المختلفة الى امور مختلفة

وعلى الثالث بان الخطيئة الاصلية تفسد اجزاء النفس المختلفة باعتبار كونها اجزاء كل واحد كما ان البرارة الاصلية ايضاً كانت تضم جميع اجزاء النفس الى واحد ولهذا كانت الخطيئة الاصلية واحدة فقط كما ان الحمى واحدة في الانسان الواحد وان اصاب اجزاء البدن المختلفة

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الاصلية هل هي شهوة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست شهوة فان كل خطيئة فهي منافية للطبيعة كما قال البمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ . والشهوة موافقة للطبيعة لانها الفعل الخاص للقوة الشهوانية التي هي قوة طبيعية . فاذا ليست الخطيئة الاصلية شهوة

٢ وايضاً ان انفعالات الخطايا توجد فينا بسبب الخطيئة الاصلية كما يظهر من قول الرسول في رو ٧ . وهناك شهوات أخرى كثيرة عدا الشهوة كما مر في مب ٢٣ ف ٤ فالخطيئة الاصلية اذن ليست شهوةً بأكثر مما هي انفعال آخر ٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يفسد بها نظام جميع اجزاء النفس كما مر في الفصل الآنف . والعقل هو اعلى اجزاء النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ . فالخطيئة الاصلية اذن جهلٌ بأكثر مما هي شهوة .

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في رجوعه ك ١٥ ب ١٥ « ان ذنب الخطيئة الاصلية قائم بالشهوة »

والجواب ان يقال ان كل شيء يستفيد حقيقته النوعية من صورته وقد مر في الفصل الآنف ان نوعية الخطيئة الاصلية تؤخذ من علتها فالجزء التصوري اذن في الخطيئة الاصلية يجب ان يؤخذ من جهة علتها . وللمقابلات عللٌ متقابلة فاذا يجب اعتبار علة الخطيئة الاصلية من علة البرارة الاصلية المتقابلة لها وكل ما في البرارة الاصلية من الترتيب ناشئ عن ان ارادة الانسان كانت خاضعة لله وهذا الخضوع كان اولاً واصالةً بالارادة التي تحرك جميع الاجزاء الاخرى نحو الغاية كما مر في مب ٩ ف ١ فلما تحولت الارادة عن الله لزم عن ذلك فساد الترتيب في جميع القوى الاخرى النفسانية وعلى هذا فقد البرارة

الاصلية التي بها كانت الارادة خاضعة لله هو الجزء الصوري في الخطيئة
الاصلية وكل ما سوى ذلك من فساد القوى النفسانية فهو في الخطيئة الاصلية
بمنزلة جزء مادي . وفساد الترتيب في سائر القوى النفسانية انما يعتبر خصوصاً
من حيث ثبوته بغير ترتيب الى الخير الفاني وعدم الترتيب هذا يجوز أن يطلق
عليه بوجه العموم اسم الشهوة وهكذا تكون الخطيئة الاصلية باعتبار جهتها
المادية هي الشهوة وباعتبار جهتها الصورية هي فقد البراة الاصلية
إذا اجيب على الاول بانه لما كانت القوة الشهوانية في الانسان تدبر بالعقل
كانت الشهوة طبيعية للانسان متى كانت مطابقة لنظام العقل واما متى تجاوزت
حدود العقل فتكون منافية لطبيعة الانسان ومن هذا اتعمل شهوة الخطيئة
الاصلية

وعلى الثاني بان جميع انفعالات الغضبية ترد الى انفعالات الشهوانية لكونها
الأولية كما مر في مب ٢٥ ف ١ والشهوة بينها اشد تحريكاً ويشعر بها أكثر
كما مر في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا جعلت الخطيئة الاصلية شهوة من حيث ان
الشهوة هي الأولية ويندرج فيها على نحو ما جميع الانفعالات الأخر
وعلى الثالث بانه كما ان العقل هو القوة الاولى في الحيات كذلك جزء
النفس الادنى الذي يحجب بكثافته نور العقل ويحجبه هو الأولي في الشرور
ولهذا قيل ان الخطيئة الاصلية شهوة بأكثر مما هي جهل وان كان الجهل
ايضاً من جملة النقائص المادية المسندة الى الخطيئة الاصلية

الفصل الرابع

في ان الخطيئة الاصلية حل في مساوية في الجميع
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست متساوية في
الجميع لكونها شهوة غير مرتبة كما تقدم في الفصل الآنف وليس جميع الناس

سواء في الميل الى الاشتباه . فاذا ليست الخطيئة الاصلية سواء في جميع الناس
٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هيئة للنفس غير مرتبة كما ان المرض هيئة
للبدن غير مرتبة . والمرض يقبل الاكثر والاقل . فالخطيئة الاصلية اذن تقبل
الاكثر والاقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الزيجة والشهوة اب ٢٣ و ٢٤
« الشهوة تؤدي الخطيئة الاصلية الى النسل » وقد يعرض ان تكون شهوة
الواحد في فعل التوليد اعظم من شهوة الآخر . فالخطيئة الاصلية اذن يجوز ان
تكون في واحد اعظم منها في آخر

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية هي خطيئة الطبيعة كما مر في البحث
الآف ف ١ . والطبيعة متساوية في الجمع . فكذا الخطيئة الاصلية ايضاً
والجواب ان يقال ان في الخطيئة الاصلية امرين احدهما فقد البرارة الاصلية
والثاني نسبة هذا الفقد الى خطيئة الأب الاول الذي تصدر عنه بطريقة
الاصل الفاسد . فباعتبار الاول لا تقبل الخطيئة الاصلية الاكثر والاقل لان
موهبة البرارة الاصلية قد فقدت كلها والأعدام التي يتني بها شي لا بالكلية
كالموت والظلمة لا تقبل الاكثر والاقل كما مر في مب ٢٣ ف ٢ . وكذا لا تقبل
ذلك باعتبار الثاني ايضاً فان لجميع الناس نسبة متساوية الى المبدأ الأول
للاصل الفاسد الذي منه تستفيد الخطيئة الاصلية حقيقة الذنب لان النسب
والاضافات لا تقبل الاكثر والاقل فقد وضع اذن ان الخطيئة الاصلية لا يمكن
ان تكون في واحد اعظم منها في آخر

اذ اوجب على الاول بانه لما انحل رباط البرارة الاصلية الذي به كانت جميع
قوى النفس مقيدة بترتيب ما كان لكل منها ان تميل الى حركتها الخاصة وكما
كانت اقوى كان ميلها الى ذلك اشد . وقد يعرض ان تكون بعض القوى

النفسانية في واحدٍ اقوى منها في آخر بسبب اختلاف المزاج البدني فاذا كون بعض الناس أميل الى الاشتها من بعضٍ ليس من اعتبار الخطيئة الاصلية لان رباط البرارة الاصلية ينجل في الجميع على السواء وقوى النفس السافلة تُترك وشأنها في الجميع على السواء بل انما يعرض ذلك من اختلاف حال القوى كما تقدم

وعلى الثاني بان امراض الجسماني ليست علة متساوية في الجميع ولو كان من نوع واحد كالحى الناشئة عن الصفراء المتعفنة فيجوز ان يتفاوت اتعفن فيها في الكثرة والقلّة وفي القرب والبعد عن مبدأ الحياة . واما الخطيئة الاصلية فعلتها متساوية في الجميع فليس حكمها سواء

وعلى الثالث بان الشهوة التي تؤدي الخطيئة الاصلية الى النسل ليست الشهوة الفعلية فهب ان بعض الناس أوتي بقدرة الله ان لا يشعر في فعل التوليد بشهوة غير مرتبة فهو لا يزال يلقي الى نسله الخطيئة الاصلية بل المراد بها الشهوة الملكية من حيث ان الشوق الحسي لا يخضع للعقل مقيداً برباط البرارة الاصلية وهذه الشهوة متساوية في الجميع

البحث الثالث والثمانون

في محل الخطيئة الاصلية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الخطيئة الاصلية والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان محل الخطيئة الاصلية الأولي هل هو الجسد او النفس — ٢ في انه اذا كان النفس هل ذلك باهيتها او بقواها — ٣ في ان الارادة هل هي بين قوى النفس محل الخطيئة الاصلية الاول — ٤ في ان الفساد هل عرا على وجه مخصوص بعض القوى النفسانية وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللمس

الفصل الأول

في ان الخطيئة الاصلية هل هي في الجسد اعظم منها في النفس

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية هي في الجسد اعظم منها في النفس فان محاربة الجسد للروح ناشئة عن فساد الخطيئة الاصلية .
واصل هذه المحاربة قائم في الجسد فقد قال الرسول في روم ٧: ٢٣ « ارى ناموساً
آخر في اعضائي يحارب ناموس روحي » فالخطيئة الاصلية اذن توجد بالاصالة
في الجسد

٢ وايضاً ان كل شيء هو في العلة اعظم منه في المعلول كما ان الحرارة
في النار المسخنة اعظم منها في الماء المتسخن . والنفس تفسد بفساد الخطيئة الاصلية
بالزرع الجسدي . فالخطيئة الاصلية اذن هي في الجسد اعظم منها في النفس
٣ وايضاً انما تلقى الخطيئة الاصلية من الأب الاول من حيث كنا
موجودين فيه بقوة المبدأ الزدعي . وبقوة هذا المبدأ لم يكن موجوداً فيه النفس بل
الجسد . فاذاً محل الخطيئة الاصلية انما هو الجسد لا النفس

٤ وايضاً ان النفس الناطقة تخلق من الله وتقاض على البدن فلو كانت
تفسد بالخطيئة الاصلية لاصابها الفساد من خلقها او افاضتها فيكون الله الخالق
والمفيض هو علة الخطيئة

٥ وايضاً ليس يفرغ احد شراباً ثميناً في اناء يعلم انه يفسد ان شراب . والنفس
الناطقمة اثن من كل شراب . فلو كان اتصال النفس بالجسد يفسدها بفساد
الذنب الاصلي لما افاضها الله الذي هو عين الحكمة على هذا الجسد . وهو يفيضها
عليه . فهي اذن لا يسري اليها الفساد من الجسد . فاذاً ليس محل الخطيئة الاصلية
النفس بل الجسد

لكن يعارض ذلك ان محل الفضيلة والرذيلة او الخطيئة المضادة للفضيلة واحد

بعينه. ويمتنع ان يكون الجسد محلاً للفضيلة فقد قال الرسول في رو١٨:٧ « اعلم ان الخير لا يسكن في اي في جسدي » فحل الخطيئة الاصلية اذن لا يجوز ان يكون الجسد بل النفس فقط

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيء على نحوين اما وجوده في ذاته الاصلية او الآلية واما وجوده في محله. فاذا خطيئة جميع الناس الاصلية كانت في آدم على انه علتها الأولى الاصلية كقوله في رو١٢:٥ « بالذي جميعهم خطئوا فيه » وهي في الزرع الجسماني على انه علتها الآلية. ولكنها لا يمكن بوجه ان توجد في الجسد على انه محلها بل انما توجد كذلك في النفس فقط — وتحقيق ذلك ان الخطيئة الاصلية تسري من ارادة الأب الاول الى اعقابها بحركة توليدية كما تبث الخطيئة الفعلية عن ارادة انسان الى غيرها من اجزائه كما مر في م٨١ ف١ وهذا الانبعاث يمكن ان يعتبر فيه ان كل ما يصدر عن حركة ارادة الخطيئة الى اي جزء من اجزاء الانسان التي يمكن ان تشترك باي وجه كان في الخطيئة اما على انها محلها او على انها آلتها يتضمن حقيقة الذنب كما يصدر عن ارادة الشره شهوة الطعام الى الشهوانية وتناول الطعام الى اليد والتم وهي كلها آلة للخطيئة من حيث تتحرك من الارادة الى الخطيئة. واما ما ينبعث ايضاً الى القوة الغذائية والاعضاء الباطنة التي ليس من شأنها ان تتحرك من الارادة فليس يتضمن حقيقة الذنب — اذا نقرر ذلك فلأنه يجوز ان تكون النفس محلاً للذنب والجسد ليس له من نفسه ان يكون محلاً له فكل ما يسري الى النفس من فساد الخطيئة الأولى يتضمن حقيقة الذنب وما يسري الى الجسد فليس يتضمن حقيقة الذنب بل حقيقة العقاب فالنفس اذن هي محل الخطيئة الاصلية لا الجسد

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك على الانسان المفتدى الذي قد أنجي من الذنب ولكنه لا يزال خاضعاً للعقاب الذي باعتباره يقال ان

الخطيئة تسكن في الجسد كما قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ .
فليس يلزم اذن من ذلك ان الجسد محل للذنب بل انه محل للعقاب فقط
وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تصدر عن الزرع على انه علة آية ٠ وليس
يجب ان يكون شي في العلة الآلية أصل منه في المعلول بل انما يكون كذلك
في العلة الاصلية فقط وقضية ذلك ان الخطيئة الاصلية كانت اعظم في آدم
لتضمنها فيه حقيقة الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان نفس هذا الانسان لم تكن موجودة في المبدأ الزرعي من آدم
الخالق على انه مبدأ فاعلي بل على انه مبدأ مؤهب وذلك لان الزرع الجسماني
الذي ينتقل من آدم ليس يفعل بقوة النفس الناطقة بل يؤهب لها
وعلى الرابع بان فساد الخطيئة الاصلية لا يصدر بوجه من الوجوه عن الله
بل عن خطيئة الأب الاول فقط بواسطة التوليد الجسماني ولذلك لما كان الخلق
يتضمن نسبة النفس الى الله فقط امتنع انقول بان النفس تفسد من خلقها . واما
الافاضة فتضمن نسبة الى الله المفيض والى الجسد الذي تقاض عليه النفس
ولذلك لا يجوز ان يقال ان النفس تئدس بالافاضة باعتبار نسبتها الى الله المفيض
بل باعتبار نسبتها الى الجسد الذي تقاض عليه فقط

وعلى الخامس بان الخير العام يُفضل على الخير الخاص فليس يغفل الله
بحكمته النظام الكلي الذي يقتضي ان تقاض هذه النفس على هذا الجسد تقادياً
من فساد هذه النفس الجزئي ولا سيما لان من طبيعة النفس ان لا يتدئ
وجودها الا في الجسد كما مر في ق ١ م ٩٠ ف ٤ ومب ١١٨ ف ٣ . وخير
لها ان توجد على هذه الحال الطبيعية من ان لا يكون لها وجود بحال من الاحوال
ولا سيما لاستطاعتها بالنعمة ان تنجو من الهلاك

الفصل الثاني

في ان محل الخطيئة الاصلية الأولى هل هو ماهية النفس او قواها
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان محل الخطيئة الاصلية الأولى هو
قوى النفس لا ماهيتها لان من شأن النفس ان تكون محلاً للخطيئة باعتبار ما
يمكن تحركه من الارادة . والنفس لا تتحرك من الارادة بماهيتها بل بقواها فقط
فالخطيئة الاصلية اذن لا توجد في النفس باعتبار ماهيتها بل باعتبار قواها فقط
٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية مقابلة للبرارة الاصلية . والبرارة الاصلية
كان محلها احدى قوى النفس التي هي محل الفضيلة . فاذا كذلك محل الخطيئة
الاصلية الأولى هو قوة النفس لا ماهيتها

٣ وايضاً كما ان الخطيئة الاصلية تسري من الجسد الى النفس كذلك
تسري من ماهية النفس الى قواها . ومحل الخطيئة الاصلية هو النفس لا الجسد
فهو ايضاً قوى النفس لا ماهيتها

٤ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يقال انها شهوة كما مر في البحث الانف
ف ٣ . ومحل الشهوة قوى النفس . فكذلك محل الخطيئة الاصلية ايضاً
لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية يقال لها خطيئة طبيعية ايضاً كما مر
في مب ٨١ ف ١ . والنفس هي صورة الجسد وطبيعته بماهيتها لا بقواها كما
مر في ف ١ مب ٧٦ ف ٦ . فهي اذن محل الخطيئة الاصلية اصالةً باعتبار
ماهيتها

والجواب ان يقال انما يكون من النفس محلاً اصيلاً للخطيئة ما تختص به العلة
المحركة لتلك الخطيئة كما انه اذا كانت العلة المحركة الى الخطأ هي اللذة الحسية
التي تختص بالقوة الشهوانية على انها موضوعها الخاص يلزم ان القوة الشهوانية
هي المحل الخاص لتلك الخطيئة . ولا ينبغي ان الاصل هو علة الخطيئة الاصلية

فاذا ما كان من النفس يتوصل اليه اولاً باصل الانسان فهو محل الخطيئة
الاصلية الاولى وانما يتوصل اولاً بالاصل الى النفس باعتبار كونها متبعية التوليد
من حيث هي صورة الجسد وانما هي كذلك بماهيتها كما مر في ق ١ م ٧٦ ف
٦ . فالنفس اذن هي بماهيتها محل الخطيئة الاصلية الاولى

اذا اجيب على الاول بانه كما ان حركة ارادة انسان ما تصل الى قوى النفس
لا الى ماهيتها كذلك حركة ارادة المولود الاول تصل اولاً بطريق التوليد الى
ماهية النفس كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان البرارة الاصلية ايضاً كانت تخص اولاً بماهية النفس لانها
كانت موهبة مقاضاة من الله على الطيعة الانسانية التي ترجع اليها ماهية
النفس قبل قواها لان قوى النفس ترجع في ما يظهر الى الشخص من حيث هي
مبادئ للافعال الشخصية فهي اذن بالخصوص محل الخطايا الفعلية التي هي
خطايا شخصية

وعلى الثالث بان نسبة الجسد الى النفس كنسبة المادة الى الصورة التي وان
كانت متأخرة في رتبة الكون فهي متقدمة في رتبة الكمال والطبيعة ونسبة
ماهية النفس الى قواها كنسبة المحل الى اعراضه الخاصة المتأخرة عنه في رتبة
الكون وفي رتبة الكمال ايضاً فليس حكمهما واحداً

وعلى الرابع بان الشهوة لها في الخطيئة الاصلية نسبة المادة واللازم كما مر في
المبحث الآنف ف ٣

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الاصلية هل تقصد الارادة قبل سائر القوى

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية لانفسد الارادة
قبل سائر القوى فان كل خطيئة تختص اصالة بالقوة التي تحدث بفعلها .

والخطيئة الاصلية تحدث بفعل القوة المولدة . فيظهر اذن انها اخص بالقوة المولدة منها بسائر قوى النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تنتقل بالزرع الجسدي . وما سوى الارادة من قوى النفس اقرب الى الجسد من الارادة كما يظهر في جميع القوى الحسية التي لما آتت جسمانية . فهي اذن اولى بوجود الخطيئة الاصلية فيها من الارادة ٣ وايضاً ان العقل متقدم على الارادة لان الارادة لاتتعلق الا بالخير المعقول . فاذا كانت الخطيئة الاصلية تفسد جميع قوى النفس فيظهر ان اول ما تفسده العقل لتقدمه على سائر القوى

لكن يعارض ذلك ان البرادة الاصلية تتعلق اولاً بالارادة لانها استقامة الارادة كما قال انسلم في كتاب الحل البتولي ب ٣ . فاذا كذلك الخطيئة الاصلية المقابلة لها تتعلق اولاً بالارادة

والجواب ان يقال ان فساد الخطيئة الاصلية يُعْتَبَر فيه امران اولاً وجوده في المحل وبهذا الاعتبار يتعلق اولاً بماهية النفس كما مر في الفصل السابق وثانياً ميل المحل الى الفعل وبهذا الاعتبار يتعلق بقوى النفس فاذا انما يتعلق اولاً بتلك القوة التي هي اول ما تميل الى فعل الخطيئة وهذه هي الارادة كما يظهر مما مر في مب ٧٤ ف ١ و ٢ . فالخطيئة الاصلية اذن تتعلق اولاً بالارادة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة الاصلية لاتحدث في الانسان بالقوة المولدة التي في الولد بل بفعل القوة المولدة التي في الوالد فلا يجب من ثمة ان تكون القوة المولدة التي في الولد هي المحل الاول للخطيئة الاصلية

وعلى الثاني بان للخطيئة الاصلية صديقين احدهما من الجسد الى النفس والثاني من ماهية النفس الى قواها فالصدور الاول باعتبار رتبة الكون والثاني باعتبار رتبة الكمال ومن ثمة وان كانت القوى الاخرى اي الحسية اقرب الى

المجد فالارادة لكونها اقرب الى ماهية النفس من حيث هي القوة العليا يضل اليها اولاً فساد الخطيئة الاصلية

وعلى الثالث بان العقل متقدم على الارادة من وجه من حيث يعرض عليها موضوعها والارادة متقدمة على العقل من وجه آخر باعتبار ترتيب الحركة الى الفعل وهذه الحركة تحصل الخطيئة

الفصل الرابع

في ان القوى المتقدمة هل هي اعظم فساداً من سواها

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى المتقدمة ليست اعظم فساداً من سواها فان فساد الخطيئة الاصلية يظهر انه اخص بذلك الجزء النفساني الذي يمكن ان يكون قبل سواه محلاً للخطيئة . وهذا هو الجزء الناطق وخصوصاً الارادة فهي اذن اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس شيء من القوى النفسانية يفسد بالذنب الا من حيث يقدر ان يطيع العقل والقوة المولدة لا تقدر ان تطيع كما في الخلقبات ك١ ب ١٣ . فهي اذن ليست اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية

٣ وايضاً ان النظر اكثر المشاعر روحانية واقربها الى العقل من حيث يحلو كثيراً من فصول الاشياء كما في الالهيات ك١ ب ١ . وفساد الذنب يحصل اولاً في العقل . فالنظر اذاً اعظم فساداً من اللس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب ٢٠ ان اكثر ما يظهر فساد الخطيئة الاصلية في حركة الاعضاء التناسلية التي لا تخضع للعقل وهذه الاعضاء تخدم القوة المولدة في اختلاط الجنسين الذي تحصل فيه لذة اللس التي هي اعظم محرك للشهوة . فاذاً فساد الخطيئة الاصلية يرجع بالوجه الاخص الى هذه الثلاثة وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللس

والجواب ان يقال انه يقال في العرف فساد تلك الآفة التي من شأنها ان تسري الى الغير ولذلك كان يقال للامراض المعدية كالجدام والقرع ونحوها فسادات . وفساد الخطيئة الاصلية ينتقل بفعل التوليد كما مر في مب ٨١ ف ١ فاذا القوى التي تساعد على هذا الفعل هي اخص ما يوصف بانفساد وهذا الفعل يخدم القوة المولدة من حيث يقصد به التوليد وله في نفسه لذة اللس التي هي الموضوع الاخص للشهوانية . ومن ثم لما كان يقال ان الفساد قد عرا جميع قوى النفس بالخطيئة الاصلية كان يقال انه عرا منها بوجه الخصوص القوى الثلاث المقدمة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة الاصلية من جهة بعثها على الخطايا الفعلية ترجع بوجه مخصوص الى الارادة كما مر في الفصل الانف واما من جهة انتقالها الى النسل فترجع رجوعاً قريباً الى القوى المقدمة ورجوعاً بعيداً الى الارادة وعلى الثاني بان فساد الذنب الفعلي لا يرجع الى القوى التي تحرك من ارادة الخاطئ ، واما فساد الذنب الاصيل فليس يصدر عن ارادة من يعروه بل باصل الطبيعة الذي تخدمه القوة المولدة فهي اذن محل فساد الخطيئة الاصلية وعلى الثالث بان النظر لا يرجع الى فعل التوليد الا باعتبار هيئة بعيدة اي من حيث تبدو به الصورة المشتبهة واما اللذة فتم باللس ولهذا كانت نسبة الفساد الى اللس أكثر منها الى النظر



المبحث الرابع والثمانون

في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض — وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض والبحث في ذلك
يدور على اربع مسائل — ١ في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا — ٢ في ان الكبرياء
هل هي اول كل خطيئة — ٣ في انه هل يجب ان يجعل بعض الخطايا الخاصة ما عدا
الكبرياء والحرص من امهات الرذائل — ٤ في ان امهات الرذائل كم هي وما هي

الفصل الأول

في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الحرص ليس اصلاً لجميع الخطايا
لان الحرص الذي هو الافراط في طلب الغنى مقابل لفضيلة السخاء . والسخاء
ليس اصلاً لجميع الفضائل . فاذا ليس الحرص اصلاً لجميع الخطايا

٢ وايضاً ان اشتها ما يؤدي الى الغاية ينشأ عن اشتها انتهاية . والغنى الذي انما
الحرص هو اشتهاؤه لا يُشْتَهَى الا لكونه مفيداً للوصول الى غاية كما في الخلفيات
١ ب ٥ . فاذا ليس الحرص اصلاً لكل خطيئة لكنه ناشئ عن اصل

آخر سابق

٣ وايضاً كثيراً ما يكون البخل الذي هو الحرص ناشئاً عن خطايا اخرى
كما لو اشتهى انسان المال طلباً للجاه او قضاء شهوة البطن . فهو إذن ليس اصلاً
لجميع الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في التيمون ١٠ : « الحرص اصل كل شر »
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الحرص يقال على ثلاثة معانٍ
احدها ان يكون المراد به طلباً غير منتظم للغنى وهو بهذا المعنى خطيئة خاصة

والثاني ان يكون المراد به طلباً غير منتظم لكل خير زمني وهو بهذا المعنى جنس لكل خطيئة لان في كل خطيئة اقبالاً غير منتظم على الخير الثاني كما مر في مب ٧٢ ف ٠٢ والثالث ان يكون المراد به ميلاً في الطبيعة الفاسدة الى طلب الخيرات الفاسدة على وجه غير منتظم ويقولون ان الحرص بهذا المعنى هو اصل جميع الخطايا تشبيهاً له باصل الشجرة الذي يستمد الغذاء من التراب فان كل خطيئة تصدر على هذا النحو عن حب الاشياء الزمنية على ان ذلك وان كان حقاً لكنه لا يظهر موافقاً لقصد الرسول في قوله ان الحرص هو اصل جميع الخطايا فواضح ان الغرض من كلامه هناك الرد على اولئك الذين « يرومون الغنى فيسقطون في تجارب الشيطان وفخه لان الحرص اصل كل شر » ومن ذلك يظهر ان كلامه على الحرص بمعنى كونه طلباً غير منتظم للغنى وعلى هذا يجب القول بان الحرص من حيث هو خطيئة خاصة يقال انه اصل جميع الخطايا تشبيهاً له باصل الشجرة الذي يمد الشجرة كلها بالغذاء فاننا نجد ان الانسان يستفيد بالغنى قوة على اقتراف كل خطيئة وعلى قضاء شهوة كل خطيئة لان الانسان يقدر ان يستعين بالمال على ادراك جميع الخيرات الزمنية كقوله في جا ١٠: ١٩ « كل شيء يحصل بالمال » وبذلك يتضح ان الحرص هو اصل جميع الخطايا اذا اجيب على الاول بانه ليس للفضيلة والخطيئة منشأ واحد فان الخطيئة تنشأ عن اشتهاؤ الخير الثاني ولهذا يجعل اشتهاؤ ذلك الخير الذي يعين على ادراك جميع الخيرات الزمنية اصلاً للخطايا والفضيلة تنشأ عن اشتهاؤ الخير الباقي ولهذا تجعل المحبة التي هي حب الله اصلاً للفضائل كقوله في افسس ٣: ١٧ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها » وعلى الثاني بان اشتهاؤ المال يجعل اصلاً للخطايا ليس لان الغنى يلتصق لذاته على انه الغاية المقصودة بل لانه يبالغ في التماسه من حيث هو مفيد لكل غاية زمنية

ولما كان الخير الكلي يشتهى أكثر من بعض الخيرات الجزئية كان الغنى اعظم تحريكاً للشهوة من بعض الخيرات الجزئية التي يمكن تحصيلها مع كثير غيرها بالمال

وعلى الثالث بانه كما لا يُسأل في الاشياء الطبيعية عما يحدث دائماً بل عما يحدث في الغالب لجواز ان تغلف طبيعة الفاسدات عن ان تفعل دائماً على نهج واحد كذلك انما يعتبر في الامور الادبية ما يحصل في الغالب لا ما يحصل دائماً لان الارادة لا تفعل بالضرورة . فاذا ليس يجعل الحرص اصلاً لكل شر بحيث لا يكون شر آخر احياناً اصلاً له بل لان الغالب ان سائر الشرور تصدر عنه لما تقدم

الفصل الثاني

في ان الكبرياء هل هي اول كل خطيئة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الكبرياء ليست اول كل خطيئة فان اصل الشجرة مبدأ لها فيظهر من ثمة ان اصل الخطيئة واوفاً واحداً بعينه . وقد مر في الفصل الانف ان حب المال هو اصل كل خطيئة . فهو اذن اول كل خطيئة لا الكبرياء

٢ وايضاً في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن الله » والارتداد عن الله خطيئة . فاذا بعض الخطايا هو اول الكبرياء فهي اذن ليست اول كل خطيئة

٣ وايضاً انما يكون اول كل خطيئة في ما يظهر ما يفعل جميع الخطايا وهذا هو حب الذات الغير المنتظم الذي يفعل مدينة بابل كما قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١٤ ب ٢٨ . فاذا اول كل خطيئة هو حب الذات لا الكبرياء لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٠ : ١٥ « الكبرياء اول كل خطيئة »

والجواب ان يقال ان بعضاً جعلوا للكبرياء ثلاثة معاني الاول ان يكون المراد بها اشتها غير منتظم للعظمة الذاتية وهي بهذا المعنى خطيئة خاصة .
 والثاني ان يكون المراد بها احتقار فعلياً لله باعتبار مفعولها الذي هو عدم الخضوع لامره وبهذا المعنى يجعلونها خطيئة عامة . والثالث ان يكون المراد بها ميلاً الى هذا الاحتقار ناشئاً عن فساد الطبيعة وبهذا المعنى يجعلونها اول كل خطيئة وتفتقر عن الحرص في ان وجه الخطأ في الحرص هو الاقبال على الخير الثاني الذي يسمونه تستمد الخطيئة على نحو ما غذاءها وقوتها ولهذا يقال للحرص اصله ووجه الخطأ في الكبرياء هو الاعراض عن الله الذي يأبى الانسان ان يعثر لامره ولهذا يقال لما اول لان حقيقة الشر تبتدىء من جهة الاعراض على ان هذا وان كان حقاً لكنه ليس موافقاً لقصد الحكيم في قوله « الكبرياء اول كل خطيئة » فكلامه هناك صريح بكونه على الكبرياء باعتبار كونها اشتهاً غير منتظم للعظمة الذاتية كما يتضح من قوله بعده « تقض الرب عروش السلاطين المتكبرين » وهذا موضوع كلامه في كل ذلك الفصل تقريباً .
 ولهذا ينبغي القول بان الكبرياء حتى باعتبار كونها خطيئة خاصة هي اول كل خطيئة فلا بد من اعتبار ان الافعال الارادية التي من جملتها الخطايا يوجد رتبتان وهما رتبة القصد ورتبة الدرك فالغاية لها في الرتبة الاولى اعتبار المبدأ كما اسلفنا ذلك في مواطن كثيرة وغاية تحصيل جميع الخيرات الزمنية هي ان يحصل بها الانسان نوع من الكمال والعظمة ومن هذه الجهة تجمع الكبرياء التي هي طلب العظمة اول كل خطيئة . واما من جهة الدرك فالاول ما به يتيسر قضاء جميع شهوات الخطيئة ويضمن حقيقة الاصل وهو الغنى ولهذا يجعل الغنى من هذه الجهة اصلاً لجميع الشرور كما مر في الفصل الآنف وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الارتداد عن الله انما يجعل اول الكبرياء من جهة الاعراض لان ابناء الانسان الخضوع لله يستلزم ارادته على وجه غير منتظم العظمة الذاتية في الاشياء الزمنية وعلى هذا فليس المراد هناك بالارتداد عن الله خطيئة خاصة بل المراد به بالاحرى صفة عامة لكل خطيئة وهي الاعراض عن الخير الباقي - او يقال انما يجعل الارتداد عن الله اول الكبرياء لانه اول انواعها اذ ان رفض الخضوع للرئيس مطلقاً وخصوصاً لله يرجع الى الكبرياء ومنه يحدث ان الانسان يرتفع فوق نفسه على خلاف ما ينبغي في سائر انواع الكبرياء

وعلى الثالث بان الانسان يحب نفسه بارادته عظمة نفسه لان حب الانسان نفسه هو عين ارادة الخير لنفسه وعليه فاذا جعل اول كل خطيئة الكبرياء او حب الذات فآلهما واحداً

الفصل الثالث

هل يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا اخرى خاصة يجب ان تجعل رأسية يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا اخرى خاصة تجعل رأسية لان نسبة الرأس الى الحيوانات كنسبة الاصل الى الاغراس كما في كتاب النفس ٢ م ٣٨ لان الاصول بمنزلة النعم فاذا كان الحرص يجعل اصل جميع الشرور يظهر انه يجب ان يجعل وحده رأسياً دون غيره من الخطايا

٢ وايضاً ان للرأس نسبة الى الاعضاء الأخرى من حيث ان الرأس هو منشأ الحس والحركة على نحو ما . والخطيئة تقال باعتبار عدم النسبة والترتيب فليس لها اذن اعتبار الرأس . فليس يجب من ثمة ان تجعل بعض الخطايا رأسية ٣ وايضاً يقال جرائم رأسية لتلك الجرائم التي يعاقب عليها بقطع الرأس .

وفي كل جنس من الخطايا خطايا يُعاقب عليها بهذا العقاب . فإذا ليست
الردائل الرأسية ردائل معينة بالتنوع

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ذكر في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ بعض
الردائل الخاصة وسماها رأسية

والجواب ان يقال ان الرأسي نسبة الى الرأس . والرأس في الحقيقة عضو من
اعضاء الحيوان هو مبدأ ومدير للحيوان كله ومن ثم اطلق مجازاً على كل مبدأ
والناس الذين يدبرون غيرهم ويسوسونهم يقال انهم رؤوس غيرهم . اذا تقرر
ذلك فيقال رذيلة رأسية بمعنى الرأس الحقيقي وبهذا المعنى يقال خطيئة رأسية
للخطيئة التي يُعاقب عليها بقطع الرأس وليس كلامنا الآن على الخطايا الرأسية
بهذا المعنى بل بمعنى الرأس المجازي الذي يطلق على مبدأ الغير او مدبره وبهذا
المعنى يقال رذيلة رأسية لتلك الرذيلة التي يتفرع عنها ردائل اخرى وخصوصاً
باعتبار اصل العلة الغائية التي هي الاصل السوري كما اسلفنا في مب ٧٢ ف ٦
ولهذا فالرذيلة الرأسية ليست مبدأ لسواها فقط بل مدبرة لها ايضاً وقائدة لها
على نحو ما فان الصناعة او الملكة التي ترجع اليها الغاية تدبر وتأمراً دائماً ما يؤدي
الى الغاية ومن ثم قد شبه غريغوريوس في الموضع المتقدم هذه الردائل الرأسية
بقادة العساكر

اذا اجيب على الاول بان الرأسي يقال نسبة الى الرأس باعتبار صدوره
عن الرأس او مشاركته له بنحو من الانحاء بمعنى ان يكون له شيء من صفات
الرأس لانه ان يكون رأسي بالاطلاق ولذلك فالردائل الرأسية لا تطلق على
تلك الردائل التي تتضمن حقيقة الاصل الاول فقط كالبلغل الذي يسمى اصلاً
والكبرياء التي تسمى اولاً بل تطلق ايضاً على تلك الردائل التي تتضمن حقيقة
الاصل القريب بالنسبة الى خطايا كثيرة

وعلى الثاني بان الخطيئة تخلو عن الترتيب من جهة الاعراض اذ انما تضمن حقيقة الشر من هذه الجهة والشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٤ . واما من جهة الاقبال فتتظر الى شيء من الخير ولذلك يجوز ان يكون فيها ترتيب من هذه الجهة وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يقبه على الخطيئة الرأسية التي يقال لها كذلك من معنى العقاب وليس كلامنا هنا عليها بهذا المعنى

الفصل الرابع

في ان جعل الرذائل الرأسية سبعاً هل هو صواب

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه ليس ينبغي جعل الرذائل الرأسية سبعاً وهي المجد الباطل والحسد والغضب والألم والبخل والشره والفجور . لان الخطايا مقابلة للفضائل . وامهات الفضائل اربع كما مر في مب ٦١ ف ٢ . فاذا كذلك امهات الرذائل وهي الرذائل الرأسية ليست الا اربعاً ٢ وايضاً ان افعالات النفس علل للخطيئة كما مر في مب ٧٧ . وانفعالات النفس الاولى اربعة وقد أغفل ذكر اثنين منها في جملة الخطايا . انقدمة وهما الرجاء والخوف وجعل في عدادها رذائل ترجع اليها اللذة والألم فاذا اللذة ترجع الى الشره والفجور والألم يرجع الى الكسل والحسد . فاذا ليس من الصواب جعل امهات الخطايا سبعاً

٣ وايضاً ليس الغضب انفعالاً اولياً فلم يكن واجباً جعله في جملة الرذائل الاولى

٤ وايضاً كما ان الحرص او البخل هو اصل الخطيئة كذلك الكبرياء هي اول الخطيئة كما مر في ف ٢ . وقد جعل البخل في جملة الرذائل السبع الرأسية فكان يجب اذن جعل الكبرياء ايضاً في جعلها

٥ وايضاً قد تُعترف بعض الخطايا اني لا يمكن ان تكون احدى الرذائل
المتقدمة سبباً لها كما لو اخطأ انسان عن جبل او كمن لو اقتترف خطيئة عن قصد
صالح كمن يسرق ليتصدق . فاذا ليس ما ذكر من عدد الرذائل الرأسية وافياً
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس الذي جعلها في هذا العهد في ادبياته
ك ٣١ ب ٤٥

والجواب ان يقال يراد بالرذائل الرأسية تلك الرذائل التي يتفرع عنها رذائل
اخرى وخصوصاً باعتبار حقيقة العلة الغائية وهذا الاصل يمكن اعتباره على
نحوين احدهما من جهة حال الخاطئ الذي يحمله استعداداً على ان يبلغ في
التوجه الى غاية واحدة تغطي منها في الغالب الى خطايا اخرى وهذا النوع من
الاصل لا يمكن تعلق الصناعة به لان احوال الناس الجزئية غير متناهية . والثاني
باعتبار ما بين الغايات من النسبة الطبيعية وبهذا الاعتبار يتفرع في الغالب
رذيلة عن اخرى ولذلك كان هذا النوع من الاصل يمكن تعلق الصناعة به —
فعلى هذا اذن يقال رذائل رأسية لتلك الرذائل التي تتضمن غايتها اسباباً اولية
لتحريك الشهوة وبحسب تمايز هذه الاسباب ثمايز الرذائل الرأسية . والشهوة
يحركها شي على نحوين اولاً قصداً وبالذات وعلى هذا النوع يحرك الخير الشهوة
لتطلبه ويحركها الشر بجامع السبب لتهرب عنه وثانياً تبعاً وبالغير كمن يطلب
شراً لخير يقارنه او يهرب من خير لشر يصاحبه — وخير الانسان على ثلاثة
اضرب الاول خير النفس وهو ما يشتهي بمجرد نصوره وذلك هو رفعة القدر
الحاصلة بطيب الاحدوثة او الجاه وهذا الخير يطلبه على وجه غير منتظم المجد
الباطل . والثاني خير الجسد وهو يرجع اما الى حفظ الشخص كالطعام والشراب
وهذا يطلبه على وجه غير منتظم الشره او الى حفظ النوع كالوقاع وهذا يطلبه
الفجور . والثالث خير خارجي وهو الغنى وهذا يطلبه البخل . وهذه الرذائل

الاربع بعينها تهرب على وجه غير منتظم عن الشرور المضادة لتلك الخيرات -
او يقال ان الخير يحرك الشهوة خصوصاً لتضمنه شيئاً من احوال السعادة التي
يشتملها الجميع طبعاً فان فيه اولاً شيئاً من الكمال اذ انعادة هي الخير الكامل
والى ذلك ترجع رفعة القدر او نباهة الشأن التي تطلبها الكبرياء او المجد الباطل
وثانياً الكفاية التي يطلبها البخل في الغنى المتكفل بها وثالثاً اللذة التي لا يمكن
حصول السعادة بدونها كما في الخلقيات كـ ١ ب ٨ و ١٠ ب ٧ وهذه يطلبها
الشره والفجور - واما هرب الانسان عن خير اشر يصاحبه فيحدث على نحوين
فهو يكون اما بالنسبة الى خيره وهذا هو الكسل الذي يتألم من الخير
الروحي لما يصاحبه من تعب البدن واما بالنسبة الى خير غيرهم وهذا اذا حصل
دون ثورة في النفس فهو الحسد الذي يتألم من خير الغير من حيث يحول دون
رفعة قدره واذا حصل مع ثورة في النفس للانتقام فهو الغضب . والى هذه
الردائل عينها يرجع طلب ما يقابل ذلك من الشر

اذا اجيب على الاول بان ليس حكم الاصل واحداً في الفضائل والردائل
فان الفضائل تنشأ عن نسبة الشهوة الى العقل او الى الخير الغير المتغير الذي هو
الله والردائل تنشأ عن اشتهاؤ الخير الفاني فليس يجب من ثم ان تكون امهات
الردائل مقابلة لامهات الفضائل

وعلى الثاني بان الخوف والرجاء من انفعالات الغضبية وجميع انفعالات
الغضبية متفرعة عن انفعالات الشهوانية ومنتجى جميعها على نحو ما هو اللذة
والآلم ولهذا جعل اللذة والالام على الوجه الاخص في جملة الخطايا الرأسية من
حيث هما اخص الانفعالات كما مر في مب ٢٥ ف ٤

وعلى الثالث بان الغضب وان لم يكن انفعالاً اولياً الا انه لكونه حركة شوقية
مخصوصة من حيث يقاوم به خير الغير على انه امر محمود اي انتقام عادل جعل

رديلة رأسية برأسها

وعلى الرابع بان الكبرياء تجعل اول كل خطيئة باعتبار الغاية كما مر في ف ٢ وبهذا الاعتبار عينه تعتبر اولى الرذائل الرأسية ولهذا لم تذكر بينها الكبرياء لكونها رديلة كلية ولكنها تجعل بمنزلة سلطنة لجميع الرذائل كما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم . واما البخل فيجعل اصلاً باعتبار آخر كما مر في ف ١ و ٢ وعلى الخامس بان هذه الرذائل يقال لها رأسية لتفرع غيرها عنها في الغالب فلا يمتنع ان تحدث بعض الخطايا احياناً عن علل اخرى — ومع ذلك يجوز ان يقال ان جميع الخطايا الصادرة عن الجهل تروى الى الكسل وهذا يرجع اليه الاهمال الذي يأبى صاحبه التماس الخيرات الروحية بسبب التعب فان الجهل الذي يمكن ان يكون علة للخطيئة يحدث عن الاهمال كما مر في مب ٢٦ ف ٢ . واما اقتراف خطيئة عن قصد صالح فيظهر انه يرجع الى الجهل اي من حيث ان مقتربها يجهل انه لا يجب التوصل الى الخير بفعل الشر

المبحث الخامس والثمانون

في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة وثانياً في دنس النفس وثالثاً في استحقاق العقاب . اما الاول فالمبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان خير الطبيعة هل ينقص بالخطيئة — ٢ هل يمكن زواله رأساً — ٣ سيف الجراح الاربعة التي ذكر يدا انها اصاب الطبيعة الانسانية بسبب الخطيئة — ٤ في ان عدم الكيفية والنوع والتوقيت هو معلول الخطيئة — ٥ في ان الموت وسائر النقائص الجسدية هل هي معلولات الخطيئة — ٦ هل هي طبيعة للانسان بنحو من الانحاء

الفصل الأول

في ان الخطيئة هل تُحدث نقصاً في خير الطبيعة

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الخطيئة لا تحدث نقصاً في خير الطبيعة
فان خطيئة الانسان ليست اعظم من خطيئة الشيطان . والخيرات الطبيعية تبقى
سائلة في الشياطين بعد الخطيئة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ .
فالخطيئة اذن لا تحدث ايضاً نقصاً في خير الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً ليس يتغير المتقدم بتغير المتأخر فان الجوهر يبقى بعينه عند تغير
الاعراض . والطبيعة متقدمة في الوجود على الفعل الارادي . فاذا متى فسد
الترتيب في الفعل الارادي بالخطيئة لا تتغير بذلك الطبيعة بحيث ينقص خيرها
٣ وايضاً ان الخطيئة فعل والنقص انفعال . وليس بفعل فاعل من حيث
يفعل بل يمكن ان يفعل في شيء وينفعل من آخر . فاذا من يخطأ ليس يحدث
بالخطيئة نقصاً في خير طبيعته

٤ وايضاً ليس يفعل عرض في محله لان ما ينفعل موجود بالقوة وما كان
محالاً للعرض فهو باعتبار ذلك العرض موجوداً بالفعل . والخطيئة توجد في خير
الطبيعة وجود العرض في المحل . فهي اذن لا تحدث نقصاً في خير الطبيعة لان
احداث النقص فعل

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٠: ٣٠ . كان رجلٌ منحدرًا من اورشليم
الى اريحا ه الى نقص الخطيئة فتعزى من النعم المجانية وجرح في طبيعياته
كما قال يدا في تفسير ذلك . فالخطيئة اذن تحدث نقصاً في خير الطبيعة

والجواب ان يقال ان خير الطبيعة يجوز ان يجعل على ثلاثة اقسام اولاً مبادئ
الطبيعة التي تقوم عنها الطبيعة والخواص الصادرة عنها كقوى النفس ونحوها
وثانياً لما كان الانسان له من طبعه ميل الى الفضيلة كما مر في مب ٥ ا ف ١

ومب ٦٣ ف ١ كان الميل الى التفضيلة خيراً للطبيعة وثالثاً يجوز ان يجعل خيراً للطبيعة موهبة البرارة الاصلية التي أوتيتها الطبيعة الانسانية كلها في الانسان الاول - فخير الطبيعة الاول لا يزول ولا ينقص بالخطيئة وخيرها الثالث زال بكليته بخطيئة الأب الاول واما خيرها المتوسط وهو الميل الطبيعي الى التفضيلة فانه ينقص بالخطيئة لان الافعال الانسانية يحدث بها ميل الى مثلها كما مر في مب ٥٠ ف ١ وميل شيء الى احد الضدين لا بد ان يضعف به ميله الى الآخر والخطيئة ضد التفضيلة فتتخطى الانسان نقص بذلك خير الطبيعة الذي هو الميل الى التفضيلة

اذا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على خير الطبيعة الاول الذي هو الوجود والحياة والتعقل كما هو ظاهر من ينظر في قوله وعلى الثاني بان الطبيعة وان تقدمت على الفعل الارادي الا ان لها ميلاً الى بعض الافعال الارادية فلا تتغير في نفسها بتغير الفعل الارادي بل انما يتغير ميلها من جهة توجهه الى المنتهى

وعلى الثالث بان الفعل الارادي يصدر عن قوى مختلفة بعضها فعلي وبعضها انفعالي وهذا هو السبب في ان الافعال الارادية يحدث بها او يزال شيء من الانسان الفاعل لها كما مر في مب ٥١ ف ٢ عند الكلام على حدوث الملكات وعلى الرابع بان العرض ليس يفعل في محله بالتأثير لكنه يفعل فيه بالمعنى الصوري على حد قولنا ان البياض يفعل الابيض وبهذا المعنى لا مانع من ان تحدث الخطيئة نقصاً في خير الطبيعة لكن باعتبار كون نقصان خير الطبيعة يرجع الى فساد الترتيب في الفعل . واما باعتبار فساد الترتيب في الفاعل فيجب ان يقال ان سبب هذا الفساد وجود شيء فعلي وشيء انفعالي في افعال النفس كما ان المحسوس بمحرك الشوق الحسي والشوق الحسي يميل العقل والارادة كما مر

في مب ٢٧ ف ١ و ٢ وهذا يحدث منه فساد الترتيب لا بمعنى ان العرض يفعل في محله بل بمعنى ان الموضوع يفعل في القوة وبعض القوس يفعل في بعضها ويُقصد ترتيبها

الفصل الثاني

في ان خير الطبيعة الانسانية هل يمكن ان يزول كله بالخطيئة يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان خير الطبيعة الانسانية يمكن ان يزول كله بالخطيئة لكونه متناهياً اذ الطبيعة الانسانية ايضاً متناهية . وكل متناه فانه يتلاشى بكميته اذا أُخذ منه دائماً وخير الطبيعة يمكن ان ينقص بالخطيئة دائماً . فيظهر اذن انه يمكن ان يتلاشى حيناً ما بكميته

٢ وايضاً ان حكم الكل والاجزاء واحد في الاشياء المتحدة بالطبع كما يظهر في الهواء والماء واللحم وجميع الاجسام المتشابهة الاجزاء . وخير الطبيعة متشابه الاجزاء كل التشابه . فاذا لما كان ممكناً زوال جزء منه بالخطيئة جازي ما يظهر ان يزول كله بها

٣ وايضاً ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الاستعداد للفضيلة وهذا الاستعداد يزول كله في البعض بالخطيئة كما يظهر في المالكين الذين يستحيل عليهم الرجوع الى الفضيلة كاستحالة رجوع الابصار الى الأعمى فالخطيئة اذن يمكن ان تزيل خير الطبيعة بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكير يدون بء ان الشر لا يوجد الا في الخير . وشر الذنب يتمتع وجوده في خير الفضيلة او النعمة لكونه مضاداً له . فيجب اذن ان يكون في خير الطبيعة . فهو اذن ليس يزيله بالكلية

والجواب ان يقال ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الميل الطبيعي الى الفضيلة كما مر في الفصل السابق وهذا الميل انما يلائم الانسان من طريق

كونه ناصقاً فهو من هذه الجهة له ان يفعل على مقتضى العقل مما هو فعل الفضيلة والخطيئة لا يمكن ان يزول بها بالكلية نطق الانسان والا لم يكن قابلاً لان يفعل الخطيئة . فيستحيل من ثم زوال خير الطبيعة المتقدم بالكلية - الا انه لما كان هذا الخير يعرّوه بالخطيئة نقصان دائماً مثل بعضهم لبيان ذلك بشيء متناهٍ يعرّوه النقصان بغير نهاية وهو مع ذلك لا يتلاشى بالكلية فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٣٧ لو أخذ دائماً من حجم متناهٍ شيء باعتبار كمية واحدة واحدة لتلاشى أخيراً بكميته كما لو أخذت دائماً من اية كمية متناهية مقدار شبر اما لو صار الاخذ دائماً باعتبار نسبة واحدة لا باعتبار كمية واحدة فيمكن الاخذ الى غير نهاية كما انه لو قُسمت كمية الى جزئين وأخذ نصف النصف لا يمكن التسلسل على هذا النحو الى غير نهاية لكن بحيث ان ما يؤخذ آخراً يكون دائماً اقل مما أخذ أولاً - الا ان هذا لا يحمل له هنا لان الخطيئة التالية ليست اقل نقصاً لخير الطبيعة من الخطيئة السابقة بل ربما كانت انقص له اذا كانت اعظم - فالحق اذن ان يقال ان الميل المتقدم يعتبر كوسط بين اثنين فهو يوجد في الطبيعة الناطقة على انها أصل له ويقصد الى خير الفضيلة على انه المنتهى والغاية فنقصانه اذن انما يتصور على نحوين من جهة الاصل ومن جهة المنتهى فعلى النحو الاول لا ينقص بالخطيئة لان الخطيئة لا تحدث نقصاً في الطبيعة كما مر في الفصل السابق لكنه ينقص على النحو الثاني اي من حيث يجعل مانعاً من البلوغ الى المنتهى ولو كان ينقص على النحو الاول لوجب ان يتلاشى حيناً ما بالكلية بتلاشي الطبيعة الناطقة بكميتها الا انه لما كان ينقص من جهة المانع الذي يحول دون بلوغه الى المنتهى كان من الواضح انه يمكن نقصانه الى غير نهاية لجواز ان يجعل ثمة موانع الى غير نهاية من حيث ان الانسان يستطيع ان يضيف خطيئة الى خطيئة الى غير نهاية لكنه لا يمكن تلاشي بالكلية

اذ يبقى دائماً اصل هذا الميل كما يظهر في الجسم الشفاف فان فيه ميلاً الى قبول النور من طريق كونه شفافاً الا ان هذا الميل او الاستعداد ينقص من جهة ما يطرأ عليه من الغمام مع بقاءه دائماً في اصل الطبيعة اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض ينهض متى حصل النقصان بالاخذ اما هنا فالنقصان يحصل باقامة المانع وهذا لا يزيل اصل الميل ولا يحدث فيه نقصاً كما تقدم

وعلى الثاني بان الميل الطبيعي متشابه كله الا ان فيه نسبة الى المبدأ وإلى المنتهى وبموجب اختلاف هذه النسبة ينقص ولا يتعسر من وجهين وعلى الثالث بان الهالكين ايضاً يبقى فيهم الميل الى الفضيلة والا لم يكن فيهم نخس الضمير واما عدم خروج هذا الميل الى الفعل فلخلوهم من النعمة بمقتضى العدل الالهي كما يبقى في الاعمى الاستعداد للابصار في اصل الطبيعة من حيث هو حيوان له من طبعه قوة البصر الا ان هذا الاستعداد لا يخرج الى الفعل لفقد العلة التي يمكن لها ان تخرجه اليه بتكوين الآلة المقنضة للابصار

الفصل الثالث

في ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها المرض والجبل وسوء القصد والشهوة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة لا يصح جعلها المرض والجبل وسوء القصد والشهوة اذ ليس واحدٌ بعينه معلولاً وعلةً لواحدٍ بعينه . وهذه الاشياء تجمل عللاً للخطايا كما يتضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٣ وه ٥ ومب ٧٨ ف ١ فليس ينبغي جعلها معلولات للخطيئة

٢ . وايضاً ان سوء القصد خطيئة فليس ينبغي ان يجعل من معلولات الخطيئة

٣ وايضاً ان الشهوة امرٌ طبيعيٌ لكونها فعل القوة الشهوانية . وما كان طبيعياً
فليس ينبغي جعله جرحاً للطبيعة . فاذا ليس ينبغي جعل الشهوة جرحاً للطبيعة .
٤ وايضاً قد مرّ في مب ٢٢ ف ٣ ان الخطأ عن مرضٍ وعن انفعالٍ
واحد . والشهوة انفعال . فلا ينبغي ان تجعل قسيمة للمرض .
٥ وايضاً ان ارغطينوس جعل في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٦٢ للنفس
الحاططة عقابين الجليل والصعوبة اللذين يتفرع عنهما الخطأ والألم . وهذه الاربعة
لا توافق تلك الاربعة المتقدمة . فيظهر اذن ان ذكر جهةٍ منهما غير وافي .
لكن يعارض ذلك نص يدا

والجواب ان يقال ان العقل كان مستولياً بالبرارة الاصلية على قوى النفس
السافلة تمام الاستيلاء . وكان يتلقى كماله من الله الخضوع له . فهذه البرارة الاصلية
قد زالت بخطيئة الأب الاول كما مرّ في مب ٨١ ف ٢ ولهذا امست جميع
قوى النفس فاقدة على نحوٍ ما ما لها من النسبة الطبيعية الى الفضيلة . وفقدت هذه
النسبة يقال له جرح الطبيعة وقوى النفس التي يمكن ان تكون محالاً للفضائل
اربع كما مرّ في مب ٦١ ف ٢ وهي العقل الذي هو محل الفطنة والارادة التي
هي محل العدالة والغضبية التي هي محل الشجاعة والشهوانية التي هي محل العفة
فبتفقد العقل نسبته الى الحق يحصل جرح الجهل وبفقد الارادة نسبتها الى الخير
يحصل جرح سوء التصدد وبفقد الغضبية نسبتها الى الشاق يحصل جرح المرض
وبفقد الشهوانية نسبتها الى اللذيذ المعتدل بالعقل يحصل جرح الشهوة . فتكون
هذه الاربعة اذن هي الجراح التي اصاب بها الطبيعة الانسانية باسرها من
خطيئة الأب الاول الا انه لما كان الميل الى الفضيلة ينقص في كل انسان
بالخطيئة الفعلية كما يتضح مما مرّ في ١ و ٢ كانت هذه الجراح الاربعة ايضاً
حاصلة عن خطايا اخرى اي من حيث ان العقل يتولاه بالخطيئة الضعف

وخصوصاً في ما ينبغي عمله والارادة لتصلب بالنسبة الى الخير والصعوبة في حسن العمل تزداد والشهوة تشتد سورتها

إذا اجيب على الاول بانه لا يتمتع ان يكون ما هو معلول لخطيئة علة الخطيئة اخرى فان النفس من حيث يفسد ترتيبها بالخطيئة السابقة يسهل ميلها الى الخطأ وعلى الثاني بان سوء القصد لا يراد به هنا خطيئة بل ميل الارادة الى الشر كقوله في تلك ٢١: ٨ « حواس الانسان مائلة الى الشر منذ حداثة »

وعلى الثالث بان الشهوة طبيعية للانسان من حيث هي خاضعة للعقل كما مر في مب ٨٢ ف ٣ فتنى تخطت حدود العقل كان ذلك مضاداً لطبيعة الانسان وعلى الرابع بان المرض يمكن اطلاقه بالعموم على كل انفعال من حيث يضعف قوة النفس ويمنع العقل غير ان يبدأ اراد المرض بمحصر معناه من حيث يقابل الشجاعة التي ترجع الى الفضيلة

وعلى الخامس بان الصعوبة الواردة في كتاب اوغسطينوس تتضمن هذه الثلاثة التي ترجع الى القوى الشوقية وهي سوء القصد والمرض والشهوة فان هذه الثلاثة هي التي تجعل صاحبها لا يميل بسهولة الى الخير واما الخطأ والألم فهما جرحان تابعان اذا تألم تألم من حيث يضعف عما يشتهي

الفصل الرابع

في ان عدم الكيفية والنوع والترتيب هل هو معلول للخطيئة -

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان عدم الكيفية والنوع والترتيب ليس معلولاً للخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ « حيث كانت هذه الثلاثة عظيمة كان خيرٌ عظيم وحيث كانت حقيرة كان خيرٌ حقير وحيث ليست موجودة فليس خير » والخطيئة لا تزيل خير الطبيعة . فهي اذن لا تُعديم الكيفية والنوع والترتيب

٢ وايضاً ليس شيء ^١ علة لنفسه ^٢ والخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ^٣ فاذا ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً للخطيئة

٣ وايضاً ان لخطايا المختلفة معلولات مختلفة ^٤ والكيفية والنوع والترتيب امور مختلفة فيظهر ان لها اعداداً مختلفة ^٥ فهي اذن تعدم بخطايا مختلفة ^٦ فاذا ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة في النفس كالسقم في البدن كقوله في مز ٣٦: « ارحمني يا رب فاني سقيم » والسقم يعدم الكيفية والنوع والترتيب في البدن ^٧ فالخطيئة اذن تعدم الكيفية والنوع والترتيب في النفس

والجواب ان يقال ان الكيفية والنوع والترتيب تلتحق كل خير مخلوق ^٨ من حيث هو كذلك وكل موجود ايضاً كما مر في ق ١ م ب ٥ ف ٥ فان كل وجوده وخير يعتبر بصورة يؤخذ بحسبها النوع وصورة كل شيء كيف كانت جوهرية او عرضية مقدرة بمقدار وعليه قوله في الالهيات ك ٨ م ١٠ « صور الاشياء بمنزلة الاعداد » ومن ثم كان لها كيفية والكيفية تنظر الى المقدار ثم ان كل شيء انما يترتب نسبة الى غيره بالصورة ^٩ فعلى هذا اذن تختلف درجات الكيفية والنوع والترتيب باختلاف الخيرات فيوجد خير يختص بمجهر الطبيعة له كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ليس ينعدم ولا ينقص بالخطيئة ويوجد ايضاً خير الميل الطبيعي وله ايضاً كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينقص بالخطيئة كما مر في ف ١ و ٢ لكنه ليس ينعدم رأساً ويوجد ايضاً خير الفضيلة والنعمة وله ايضاً كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينعدم رأساً بالخطيئة الميتة ويوجد ايضاً خير آخر وهو الفعل المترتب وله ايضاً كفيته ونوعه وترتيبه والخطيئة هي باهيتها عدم هذا الخير ^{١٠} وهكذا يتضح كيف ان الخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب

وكيف تُعَدُّ أيضاً هذه الثلاثة او تنقصها
وبذلك يتضح الجواب على الاول والثاني
واجيب على الثالث بان الكيفية والنوع والترتيب متلازمة كما يتضح مما تقدم
في جرم الفصل فهي اذن تنعدم معاً وتنقص معاً
الفصل الخامس

في ان الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولات للخطيئة
يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الموت وسائر الآفات البدنية ليست
معلولات للخطيئة فتي كانت العلة متساوية كان المعلول متساوياً . وهذه الآفات
ليست متساوية في الجميع اذ هي في بعضهم أكثر مع ان الخطيئة الاصلية التي
يظهر ان هذه الآفات اخص معلولاتها متساوية في الجميع كما مر في مب ٨٢
ف ٤ . فاذن ليس الموت ونحوه من الآفات معلولات للخطيئة
٢ وايضاً متى زالت العلة زال المعلول . وهذه الآفات لا تزول بزوال كل
خطيئة بالمعاد او بالتوبة . فهي اذن ليست معلولات للخطيئة
٣ وايضاً ان الخطيئة الفعلية اعظم جرماً من الخطيئة الاصلية . والخطيئة
الفعلية لا تحدث آفة في الطبيعة فبالاولى اذن لا يحدث ذلك فيها الخطيئة
الاصلية . فاذاً ليس الموت وسائر الآفات البدنية معلولات للخطيئة
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢: ٥ « بانسان واحد دخلت
الخطيئة الى هذا العالم وبالخطيئة الموت »

والجواب ان يقال ان شيئاً يكون علة لآخر على نحو ان بالذات والعرض .
فيكون علة لآخر بالذات ما يحدث المعلول بقوة طبعه او صورته فيكون المعلول
اذ ذلك مقصوداً بالذات من العلة ولما كان الموت ونحوه من الآفات خارجاً عن
قصد الخاطيء وضح ان الخطيئة ليست علة بالذات لهذه الآفات . ويكون علة

لا آخر بالعرض ما يزيل المانع كقوله في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢ « من قوض عموداً فإنه يحرك بالعرض الحجر الذي فوقه » وخطيئة الأب الاول علة من هذا التقييل لما يحدث في الطبيعة الانسانية من الموت وسائر الآفات التي تشبهه من حيث قد زالت بخطيئة الأب الاول البرارة الاصلية التي لم تكن قوى النفس السافلة فقط خاضعة بها للعقل دون ادنى تشويش في نظامها بل كان الجسد كله ايضاً خاضعاً بها للنفس دون ادنى فساد كما مر في ق ١ انب ٩٢ ف ١ ولذلك لما زالت البرارة الاصلية بخطيئة الأب الاول فكما جرحت الطبيعة الانسانية من جهة النفس بتشوش نظام قواها كما مر في ف ٣ وب ٨٢ ف ٣ كذلك صارت فاسدة بتشوش نظام البدن — وزوال البرارة الاصلية يتضمن حقيقته العقاب كزوال النعمة ايضاً ومن ثم كان الموت ايضاً وجميع ما يترتب على الخطيئة الاصلية من الآفات عقاباً عليها على ان هذه الآفات وان لم تكن مقصودة من الخاطئ فهي منزلة بعدل الله قصاصاً له اذا اجيب على الاول بان تساوي العلة الذاتية يحدث معلولاً متساوياً لانه متى زادت العلة الذاتية او نقصت زاد المعلول او نقص . واما تساوي العلة المزيله المانع فليس يوجب تساوي المعلولات لانه اذا قوض انسان عمودين بقوة متساوية لا يلزم تحرك ما فوقهما من الحجارة بحركة متساوية بل انما يتحرك حركة اسرع ما كان منها اثقل بخاصته الطبيعية التي يترك لشأنها عند زوال المانع وهكذا لما زالت البرارة الاصلية تركت طبيعة الجسد الانساني لشأنها وعلى هذا فيحسب اختلاف المزاج الطبيعي تعرض اجساد بعض آفات أكثر واجساد بعض آفات اقل ولو كانت الخطيئة الاصلية متساوية فيهم جميعاً . وعلى الثاني بان ما يزيل الذنب الاصلي والفعل هو عينه يزيل ايضاً هذه الآفات كقول الرسول في رو ٨: ١١ « يحيي اجسادكم المائتة بروحه الحال فيكم »

الا ان كلا الامرين يتم في الزمان الملائم بحسب ترتيب الحكمة الالهية فقبل ان نبلغ الى حال عدم الملائية وعدم التألم في المجد الذي في المسيح ابتداءً وبالمسيح اكتسبناه لا بد ان نقتني اثره في الآله وهذا يقتضي بقاء التألم زماناً في اجسادنا لنستحق عدم تألم المجد على مثال المسيح

وعلى الثالث بانه يجوز ان نعتبر في الخطيئة الفعلية امرين وهما جوهر الفعل وحقيقة الذنب فمن جهة جوهر الفعل يمكن للخطيئة الفعلية ان تحدث آفة جسمانية كما ان بعضاً يمرضون ويموتون من الافراط في الاكل واما من جهة الذنب فانها تُعديم النعمة التي يؤتاها الانسان لتقوم افعال النفس وليس لمنع الآفات البدنية كما كانت تمنعها البرارة الاصلية ولهذا كانت الخطيئة الفعلية لا تحدث هذه الآفات كخطيئة الاصلية

الفصل السادس

في ان الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للانسان
يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الموت ونحوه من الآفات طبيعية للانسان فان الفاسد والتغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهيات كـ ١٠ م ٢٦ . والانسان ليس مغايراً بالجنس لسائر الحيوانات انتي هي فاسدة بالطبع . فهو اذن فاسد بالطبع

٢ وايضاً كل مركب من اجزاء متضادة فهو فاسد بالطبع لاشتماله في نفسه على علة فساد . والجسد الانساني من هذا القبيل . فهو اذن فاسد بالطبع
٣ وايضاً ان الحرارة تُفني الرطوبة طبعاً . وحيوة الانسان تُحفظ بالحرارة والرطوبة . ولما كانت افاعيل الحيوة تتم بفعل الحرارة الطبيعية كما في كتاب النفس

٢ م ٥٠ يظهر ان الموت وسائر الآفات التي تشبه طبيعية للانسان لكن يعارض ذلك ان كل ما هو طبيعي للانسان فانه قد صنعه في الانسان .

والله لم يصنع الموت كما في حك ١ فالموت اذن ليس طبيعياً للانسان
 ٢ وايضاً ما بالطبع فلا يجوز ان يقال له عقاب او شر لان كل شيء
 يلائمه ما هو طبيعي له . والموت وسائر الآفات التي تشبه عقاب على الخطيئة
 الاصلية كما مر في الفصل الآنف . فهي اذن ليست طبيعية للانسان
 ٣ وايضاً ان المادة تعادل الصورة وكل شيء يعادل غايته . وغاية الانسان
 هي السعادة الدائمة كما مر في مب ٢ ف ٢ وب ٥ ف ٣ و ٤ وصورة الجسد
 الانساني ايضاً هي النفس الناطقة وهي ليست فاسدة كما مر في ق ١ مب ٢٥
 ف ٦ . فالجسد الانساني اذن هو في طبعه غير فاسد
 والجواب ان يقال ان كل شيء فاسد يجوز لنا ان ننظر فيه باعتبارين اي
 باعتبار الطبيعة الكلية وباعتبار الطبيعة الجزئية فالطبيعة الجزئية هي القوة الخاصة
 الفعلية والحافظة لكل شيء وباعتبارها يكون كل فساد واقفة منافياً للطبع كما
 في كتاب السماء ٢ م ٣٧ لان هذه القوة تقصد وجود صاحبها وحفظه .
 والطبيعة الكلية هي القوة الفعلية الحافظة في مبدأ كل من مبادئ الطبيعة كبعث
 الاجرام السماوية او من مبادئ جوهر اعلی من حيث يطلق بعض على الله
 ايضاً اسم الطبيعة الطابعة . وهذه القوة تقصد خير الكون وحفظه وهذا يقتضي
 تعاقب الكون والفساد في الاشياء وبهذا الاعتبار تكون فسادات الاشياء
 وآفاتا طبيعية لا بحسب ميل الصورة التي هي مبدأ الوجود والكمال بل بحسب
 ميل المادة التي تخصص بهذه الصورة على وجه معادل بحسب توزيع الفاعل
 الكلي . واذا كانت كل صورة تقصد دوام الوجود ما استطاعت فليس يمكن
 لصورة شيء فاسد ان تحصل على دوام الوجود ما عدا النفس الناطقة لانها
 ليست خاضعة بوجه لمادة جسمانية كغيرها من الصور بل لها فعل مجرد كما مر
 في ق ١ مب ٢٥ ف ٢ . فالانسان اذن من جهة صورته ابد طبعاً عن الفساد

من الاشياء الأخر الفاسدة وعلى هذا فالإنسان فاسدٌ طبعاً باعتبار طبيعة
 المادة في نفسها لا باعتبار طبيعة الصورة
 والاعتراضات الثلاثة الأولى واردة من جهة المادة والثلاثة الثانية واردة من
 جهة الصورة فلا بدّ لحلها من اعتبار ان صورة الانسان التي هي النفس الناطقة
 معادلة في عدم فسادها لغايتها التي هي السعادة الخالدة وأما الجسد الانساني الذي
 هو فاسدٌ في طبعه فهو معادلٌ لصورته من وجه وغير معادل لها من وجهٍ ففي
 كل مادة يجوز اعتبار حالتين احدهما ما ينتخبها الفاعل والثانية ما لا ينتخبها
 الفاعل ولكنهما بحسب حال المادة الطبيعي كما ان الحداد ينتخب لصنع السكين
 مادة صلبة ومنطوقة يمكن تزيقها حتى تصير صالحة للقطع والحديد باعتبار هذه
 الحالة مادة معادلة للسكين وأما كونه قابلاً للانكسار والصدأ فلازمٌ عن
 استعداده الطبيعي ولا ينتخبه فيه الصانع بل لو استطاع لما رضي بذلك ومن ثم
 لم يكن هذا الاستعداد في المادة معادلاً لقصد الصانع ولا لقصد الصناعة .
 وكذلك الجسم الانساني فانه مادة منتخبة من الطبيعة من حيث اعتدال مزاجه
 الذي به يقدر ان يكون آلة في غاية الملائمة للسر وسائر القوى الحساسة والحركة
 اما كونه فاسداً فهو لازمٌ عن حالة المادة وليس منتجباً من الطبيعة لان الطبيعة
 لو استطاعت لانتجت مادة غير فاسدة . غير ان الله الذي تخضع له كل طبيعة قد
 عوّض في تكوين الانسان عن نقص الطبيعة وأولى جسده بموهبة البرارة الاصلية
 نوعاً من عدم الفساد كما مرّ في ق ١ مب ٩٧ ف ١ وبهذا الاعتبار يقال ان الله
 لم يصنع الموت وان الموت عقابٌ على الخطيئة
 وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



المبحث السادس والثمانون

في دنس الخطيئة — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في دنس الخطيئة ومدار البحث في ذلك على مشكلتين — ١ في دنس النفس هل هو مبالٍ للخطيئة — ٢ في انه هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

الفصل الاول

في ان الخطيئة هل تدنس النفس

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تدنس النفس لان الطبيعة العالية لا يمكن ان تُدنس بماسة الطبيعة السافلة ولذلك لا يتدنس شعاع الشمس بمس الاجرام القذرة كما قال اوغسطينوس في رده على البدع الخمس ب ٥ . والنفس الانسانية اعلى كثيراً في طبعها من الاشياء المنفيرة التي تلتفت اليها حين تخطأ . فهي اذن لا تُدنس بها حين تخطأ

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاصيل هو الارادة كما مر في مب ٧٤ ف ١ و ٢ . ومحل الارادة العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . والعقل لا يتدنس بملاحظة شيء اياً كان بل بالحري يستكمل بها . فكذا الارادة ايضاً لا تُدنس بالخطيئة

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تُحدث دنساً فاما ان يكون هذا الدنس شيئاً وجودياً او عدماً بحيثاً فاذا كان شيئاً وجودياً لم يكن الا حالاً او ملكة اذ ليس يحصل عن الفعل امر آخر في ما يظهر وهو ليس حالاً ولا ملكة لجواز بقائه مع زوال الحال او الملكة كما يظهر في من يعترف بميتة بالتبذير ثم ينتقل بعد ذلك الى ملكة الخجل مقترفاً ميتة أخرى . فالدنس اذن لا يدل على شيء وجودي في النفس — وهو ايضاً ليس عدماً بحيثاً لان جميع الخطايا مشتركة في جهة الاعراض وعدم النعمة فكان يلزم ان يكون لجميع الخطايا دنس واحد . فاذا ليس

الذنس معلولاً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٢٢: ٤٧ لسليمان «جعلت دنساً في معبدك»
وقوله في افس ٢٧: ٥ «ليهدبها لنفسه كيسة مجيدة لا دنس فيها ولا غضن»
والكلام في الموضعين على دنس الخطيئة فإذا ليس دنس الخطيئة معلولاً للخطيئة
والجواب ان يقال ان الدنس توصف به حقيقة الجسديات وذلك متى فقد
جسم نقي لا مع تقاوته ولعانه بمس جسم آخر كالتوب والذهب والفضة او نحو
ذلك اما الروحانيات فتوصف به على وجه التشبيه بالجسديات. وللنفس الانسانية
نقاوة ولعان من وجهين اولاً من جهة اشراق نور العقل الطبيعي الذي به تهتدى
في افعالها وثانياً من جهة اشراق النور الالهي اي نور الحكمة والنعمة الذي به
ايضاً يستكمل الانسان ليفعل الافعال الحسنة واللائقة ومتى تملقت النفس
ببعض الامور المحبة كان لها ذلك التعلق بمنزلة اللس ومتى خطئت التصقت
ببعض الامور على وجه يتنافى نور العقل والشرعة الالهية كما يظهر مما مر في
مب ٢١ ف ٦. ومن ثمة كان الضرر النامي، لنقاوة النفس عن هذه الماسة
يقال له دنس مجازاً

إذا اجيب على الاول بان النفس لا تـدنس من الاشياء السافلة بقوتها
اي بفعلها في النفس بل بعكس ذلك تـدنس ذاتها بفعل نفسها بالتصاقها
بتلك السافلات على وجه يتنافى نور العقل والشرعة الالهية
وعلى الثاني بان فعل العقل يستكمل بمحصول الاشياء المعقولة فيه على
حسب حاله فالعقل اذن لا يتدنس بها بل بالحري يستكمل بها. واما فعل
الارادة فتأثم بالحركة الى تلك الاشياء بحيث ان المحبة تقرن النفس بالشيء
المحبوب ومن ذلك تـدنس النفس متى كان اتصالها على خلاف الوجه الذي ينبغي
كقوله في هوشع ١٠: ٩ «صاروا ارجاساً كالاشياء التي احبوها»

وعلى الثالث بان الدنس ليس في النفس شيئاً وجودياً ولا عدماً مطلقاً بل يراد به عدم نقاوة النفس بالنسبة الى علته التي هي الخطيئة ولهذا كانت الخطايا المختلفة تحدث ادناساً مختلفة فهو كالظل الذي هو عدم النور الحاصل عن اعراض بعض الاجسام وهو يختلف باختلاف الاجسام المعترضة .
الفصل الثاني .

في ان الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة .
يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الدنس ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة اذ ليس يبقى في النفس بعد الفعل سوى الملكية او الحال كما مر في الفصل الآنف . فالدنس اذن ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة .
٢ وايضاً ان نسبة الدنس الى الخطيئة كنسبة الظل الى الجسم كما تقدم في الفصل السابق . والظل لا يبقى بعد زوال الجسم . فاذا كذلك الدنس لا يبقى بعد انتفاء فعل الخطيئة .
٣ وايضاً كل معلول فانه يتوقف على علته . وعلة الدنس هي فعل الخطيئة فاذا متى زال فعل الخطيئة لا يبقى الدنس في النفس .
لكن يعارض ذلك قوله في يوشع ٢٢ : ١٧ « اقليل لكم اثم فغور الذي لا يزال رجه باقياً فيكم الى اليوم »

والجواب ان يقال ان دنس الخطيئة يبقى في النفس حتى بعد انتفاء فعل الخطيئة وتحقيقه ان الدنس يدل على عدم النقاوة بسبب الاعراض عن نور العقل او الشريعة الالهية فما دام الانسان باقياً بمعزل عن هذا النور يبقى فيه دنس الخطيئة ولكنه بعد ان يعود بالنعمة الى النور الالهي او الى نور العقل يزول الدنس . على ان الانسان وان زال فعل الخطيئة الذي به اعرض عن نور العقل او الشريعة الالهية ليس يعود في الحال الى ما كان عليه بل لا بد لذلك

من حركة في الارادة مضادة للحركة الأولى كما ان من يتباعد عن آخر بحركة لا يدنو اليه حالاً بانقطاع الحركة بل لا بد ان يدنو اليه عائداً نحو بحركة مضادة اذا اجيب على الاول بانه ليس يبقى في النفس شيء وجودي بعد فعل الخطيئة سوى الحال او الملكة الا انه يبقى فيها شيء عديم وهو عدم الاتصال بالنور الالهي

وعلى الثاني بانه متى زال مانع الجسم يبقى الجسم الشفاف بنفس ما كان من القرب والنسبة الى الجسم المنير ولذلك يزول انظلم حالاً واما متى زال فعل الخطيئة فلا تبقى النفس على نفس النسبة الى الله فليس حكمها واحداً وعلى الثالث بان الخطيئة تحدث بعداً عن الله يلزم عنه نقص التقاوة كما تحدث الحركة المكانية البعد المكافي فكما ان البعد المكافي لا يزول بانقطاع الحركة كذلك لا يزول الدنس بانقطاع فعل الخطيئة



المبحث السابع والثمانون

في استحقاق العقاب — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق العقاب واولاً في الاستحقاق وثانياً في الخطيئة المبيته والعرضية اللتين تتمايزان بحسب الاستحقاق — اما الاول — فالمبحث فيه يدور على ثلثي مسائل — ١ في ان استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة — ٢ هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض — ٣ هل توجب خطيئة عقاباً ابدياً — ٤ هل توجب عقاباً غير متناه في الكمية — ٥ هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً وغير متناه — ٦ هل يمكن بقاء استحقاق العقاب بعد الخطيئة — ٧ في ان العقاب هل يُزال دائماً لاجل خطيئة ما — ٨ هل يؤخذ واحد بخطيئة اخر

الفصل الاول

في ان استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان استحقاق العقاب ليس معلولاً للخطيئة

لان ما كانت نسبته الى شي عرضية فليس في ما يظهر معلولاً خاصاً له . ونسبة استحقاق العقاب الى الخطيئة عرضية لكونه غير مقصود من الخاطئ . فاذاً ليس استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة

٢ وايضاً ليس الشرعة للغير . والعقاب خير لكونه محمداً ومنزلاً من الله . فهو اذن ليس معلولاً للخطيئة التي هي شر

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ « كل قلب غير منتظم فهو عقاب لنفسه » والعقاب لا يوجب عقاباً آخر والا لتسلسل . فالخطيئة اذن لا توجب العقاب

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٢ : ٩ « الشدة والضيق على نفس كل انسان يصنع السوء » وفعل السوء هو الخطأ . فالخطيئة اذن توجب العقاب المعبر عنه بالشدة والضيق

والجواب ان يقال ان الاشياء الانسانية تحاكي الاشياء الطبيعية في ان ما ينهض ضد اخر يصيبه منه مضرة فانا نجد في الاشياء الطبيعية ان احد الضدين يزداد فعلة شدة عند طرؤ الضد الآخر ومن ثمة كان الماء المتسخ اشد تجمداً كما في كتاب الآثار الجوية ١ ب ١٢ وكذا الناس فانا نجد فيهم ميلاً طبيعياً الى ان يقهر احدهم من ينهض ضده . ولا يخفى ان الاشياء المندرجة تحت نظام هي على نحو ما واحد بالنسبة الى مبدأ النظام فكل ما ينهض ضد نظام يلزم ان يقع من ذلك النظام او من وليه . ولما كانت الخطيئة فعلاً غير منتظم كان من الواضح ان كل من يخطئ يخالف في فعله نظاماً فيلزم ان يقع من ذلك النظام وهذا القمع هو العقاب - اذا تقرر ذلك فالانسان يمكن معاقبته بانواع ثلاثة من العقاب بحسب النظامات الثلاثة التي تخضع لها الارادة الانسانية فان الطبيعة الانسانية تخضع اولاً لنظام عقل صاحبها وثانياً لنظام انسان اجنبي مدبر تديراً

روحياً او زمنياً سياسياً او اقتصادياً وثالثاً لنظام السياسة الالهية الكلي وكل واحد من هذه النظم الثلاث يفسد بالخطيئة لان الذي يخطئ يفعل ضد العقل وضد الشريعة الانسانية وضد الشريعة الالهية فينال اذن ثلاث عقوبات الاولى من نفسه وهي نخس الضمير والثانية من الانسان والثالثة من الله

اذا اجيب على الاول بان العقاب يلحق الخطيئة من حيث هي شر باعتبار ما فيها من فساد النظام وعليه فكما ان الشر يوجد في فعل الخاطئ بالعرض غير مقصود منه كذلك يوجد فيه استحقاق العقاب ايضاً

وعلى الثاني بان العقاب يمكن ان يكون مُزَلاً عدلاً من الله ومن الانسان فلا يكون في نفسه معلولاً للخطيئة قصداً بل بطريق التهيئة فقط . والخطيئة جعلت الانسان مستوجب العقاب وهذا شر فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ « ان نزول العقاب ليس شراً بل الشر استحقاق العقاب » ومن ثم جعل استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة قصداً

وعلى الثالث بان ذلك العقاب الذي ينال القلب الغير المنتظم انما هو ناشئ عن الخطيئة من حيث تُفسد نظام العقل وانما يستوجب الخاطئ عقاباً آخر من حيث يفسد نظام الشريعة الالهية او الانسانية

الفصل الثاني

هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض اذ انما يُجعل العقاب ليرجع الناس به الى خير الفضيلة كما يظهر من قول الفيلسوف في الحلقيات كـ ١٠ في الباب الاخير . والخطيئة لا يرجع بها الانسان الى خير الفضيلة بل الى مقابله . فاذا ليس بعض الخطايا عقاباً لبعض

٢ وايضاً ان العقاب العدل صادر عن الله كما يظهر من قول ارغطينوس

في كتاب ٨٣ مب ٨٢ . والخطيئة ليست صادرة عن الله وهي منافية للعدالة
فيمتنع اذن ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض.

٣ وايضاً من حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة . والخطيئة تصدر عن
الارادة كما يظهر مما مر في مب ٧٤ . فيمتنع اذن ان يكون بعض الخطايا
عقاباً لبعض

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في كلامه على حز ان بعض الخطايا
عقابٌ لبعض

والجواب ان يقال ان كلامنا على الخطيئة يجوز ان يكون على نحو بالذات
وبالعرض اما بالذات فلا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون بعض الخطايا عقاباً
لبعض فان الخطيئة تعتبر بالذات بحسب صدورها عن الارادة اذ بهذا الاعتبار
تتضمن حقيقة الذنب ومن حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة كما اسلفنا في ق ١
مب ٤٨ ف ه فواضح اذن انه لا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون بعض الخطايا
بالذات عقاباً لبعض . واما بالعرض فيجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض من
ثلاثة اوجه اولاً من جهة العلة التي هي ازالة المانع فان الانفعالات ووساوس
الشيطان ونحوها علل باعثة على الخطيئة وهي يمنع منها مدد النعمة الالهية التي
تُفقد بالخطيئة واذ كان فقد النعمة هذا عقاباً وصادراً عن الله كما مر في
مب ٧٩ ف ٣ يلزم ان الخطيئة التي تتبعه ايضاً يقال لها عقابٌ بالعرض وعلى
هذا المعنى يحمل قول الرسول في رو ٢٤: ١ « لتلك اسلمهم الله في شهوات قلوبهم »
التي هي انفعالات النفس اي لان الناس اذا خذلوا من النعمة الالهية تعلبت
عليهم الانفعالات . وبهذا الوجه تجعل الخطيئة دائماً عقاباً على خطيئة سابقة
وثانياً من جهة جوهر الفعل الذي يحدث الغم سواء كان فعلاً باطناً كما يظهر
في الغضب والحسد ام فعلاً ظاهراً كما يظهر في ما اذا سمع الانسان عياء شديداً

اوضراً في سبيل قضاء فعل الخطيئة كقوله في حك ٥ : ٧ « أعيدياً في سبيل
الاثم » . وثالثاً من جهة الملوك اي بان تجعل الخطيئة عقاباً باعتبار الملوك
اللازم عنها والخطيئة بهذين الوجهين ليست عقاباً لخطيئة سابقة فقط بل
عقاباً لنفسها ايضاً

إذا اجيب على الاول بان هذا الوجه ايضاً من معاقبة الله للناس وهو سماحه
تعالى بان ينهمكوا في بعض الخطايا يقصد به خير الفضيلة وقد يُقصد به احياً
خير الخطيئة انفسهم من حيث يصيرون بالخطيئة أكثر تواضعاً واشد احتراساً
على انه يُقصد به دائماً فائدة الاغيار الذين متى رأوا بعض الناس يتهورون في
الخطايا متقللين من خطيئة الى اخرى يزداد خوفهم من الخطأ . واما الوجهان
الآخران فواضح ان العقاب فيهما غاية الفائدة والاصلاح لان معاناة الانسان
التمب والضرر في الخطأ من شأنها ان تصرف الناس عن الخطيئة
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض وارد على الخطيئة بالذات وبمثل ذلك
يجاب على الثالث

الفصل الثالث

هل يوجب بعض الخطايا عقاباً ابدياً

ينطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الخطايا يوجب عقاباً ابدياً
فان العقاب العدل يعادل الذنب اذ العدالة هي المساواة وعليه قوله في اش ٢٧ : ٨
« سيجري عليها الحكم متى خُذلت مقداراً بمقدار » والخطيئة زمانية فهي اذن
لا توجب عقاباً ابدياً

٢ وايضاً ان العقاب نوع من الدوائ كما في الخلقيات لك ٢ ب ٣ . وليس يجب ان
يكون شيء من الادوية غير متناه اذ يُقصد به غاية وما يُقصد به غاية فليس غير
متناه كما قال الفيلسوف في السياسة لك ١ ب ٦ . فإذا ليس يجب ان يكون شيء

العقوبات غير متناه

٣ وايضاً ليس أحد يفعل شيئاً دائماً ما لم يلذ له لذاته . والله لا يلذ له هلاك الناس كما في حك ١٣:١ فهو اذن لا يعاقب الناس بعقاب ابدى

٤ وايضاً ليس شيء بالعرض غير متناه . والعقاب يحصل بالعرض اذ ليس موافقاً لطبيعة المتزل به فيمتنع اذن دوامه الى غير نهاية

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤٦:٢٥ « يذهب هؤلاء الى العذاب الابدي » وقوله في مر ٣: ٢٩ « اما من جدّف على الروح القدس فلا مغفرة له الى الابد ولكنه مجرم بخطيئة ابدية »

والجواب ان يقال ان الخطيئة انما توجب العقاب من حيث تُفسد نظاماً ما كما مر في ف ١ والعلل يبقى بقاء علته فما دام فساد النظام باقياً وجب ان يبقى استحقاق العقاب والنظام يفسد احياناً على وجه يمكن معه اصلاحه واحياناً على وجه يمتد معه اصلاحه فان النقص الذي يُفقد به المبدأ لا يقبل الاصلاح اما اذا سلم المبدأ فيمكن بقوته اصلاح النقص كما انه اذا فسد المبدأ البصري لا يمكن اصلاح البصر الا بالقوة الالهية فقط اما اذا طرأ على البصر بعض الموانع مع سلامة مبدئه فيمكن اصلاحه بالطبيعة او بالصناعة . ولكل نظام مبدأ به يدخل تحت ذلك النظام فاذا فسد مبدأ النظام الذي به تخضع ارادة الانسان لله كان هذا الفساد في نفسه لا يقبل الاصلاح وان امكن اصلاحه بالقدرة الالهية . ومبدأ هذا النظام هو الغاية القصوى التي يازمها الانسان بالحب ولهذا فجميع الخطايا التي تصرف عن الله بازالتها المحبة توجب في نفسه العقاب الابدي اذا اجيب على الاول بان العقاب يعادل الخطيئة شدة في الشرع الالهي والانساني كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ وليس يقتضي في شرع ان يكون العقاب معادلاً للذنوب في المدة فليس عقاب القس أو القتل

يكون مدة دقيقة من الزمان بسبب اقترافه في دقيقة بل قد يعاقب عليه أحياناً بالسجن الدائم أو النفي الدائم وأحياناً بالموت أيضاً وهو لا يُعتبر فيه الوقت المقتضى لانفاذه بل إنما يُعتبر فيه بالآخرى انتزاعه ابداً من مجتميع الأحياء فهو يصور بحسب حالته ابدية العقاب المنزل من الله . ومن العدل ان من يخطأ في ابديته الى الله يُعاقب في ابدية الله كما قال غريغوريوس في ادياته ك ٣٤ ب ١٩ والمراد بخطأ الحاطئ ، في ابديته ليس دوام فعله الباقي مدة حياته فقط بل انه بمجرد جعله غايته في الخطيئة يريد ان يخطأ الى الابد وعليه قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم « يود الأئمة لو يعيشون الى غير نهاية ليستمروا في آثامهم الى غير نهاية » - وعلى الثاني بان العقاب الذي توجهه الشرائع الانسانية ايضاً ليس دائماً دواء لمن يناله بل لغيره فقط كما اذا عُلّق المص فان ذلك ليس لقصد اصلاحه بل عبرة لغيره فيجتنبوا الخطاء خشية العقاب في الاقل وعليه قوله في ام ٢٥: ١٩ « بضرب الساخر يزداد الغر حكمة » فكذلك ايضاً العقوبات الابدية المنزلة من الله بالائمة هي ادوية لمن يعتبر بها فيجتنب الخطايا كقوله في مز ٦٠: ٥ « جعلت لتقنيك راية ليهربوا من وجه القوس لكي يخلص اودائك »

وعلى الثالث بان الله لا يلذ له العقاب لذاته بل بالنسبة الى عدله الذي يقتضيه وعلى الرابع بان العقاب وان كان له الى الطبيعة نسبة عرضية الا ان له نسبة ذاتية الى عدم النظام والى عدل الله ولذلك ما دام عدم النظام يبقى انعقاب دائماً

الفصل الرابع

في ان الخطيئة هل تستوجب عقاباً غير متناه في الكمية

يخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة تستوجب عقاباً غير متناه في الكمية ففي ار ٢٤: ١٠ « أدربي يارب ولكن بانصاف لا بغضبك لئلا تلاشي » وغضب الرب يُطلق مجازاً على انتقام العدل الالهي والملاشاة عقاب غير متناه

كما ان الایجاد من العدم من شأن القدرة الغير المتناهية . فالانتقام الالهي اذن يقتضي ان تُعاقب الخطيئة عقاباً غير متناهٍ في الكمية

٢ وايضاً ان كمية العقاب تمازيء مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥ : ٢ « ويكون الجلد ايضاً على قدر الذنب » والخطيئة التي يجرم بها الى الله غير متناهية فانه كلما كان الشخص الذي يُخطأ في حقه اعظم كانت الخطيئة اثقل كما ان ضرب الامير خطيئة اثقل من ضرب الانسان البسيط . وعظمة الله غير متناهية . فاذا الخطيئة التي يُجرم بها الى الله تستوجب عقاباً غير متناهٍ

٣ وايضاً ان الغير المتناهي على ضربين غير متناهٍ في المدة وغير متناهٍ في العدة اي في الكمية . ويوجد عقاب غير متناهٍ في المدة . فكذا اذن يوجد عقاب غير متناهٍ في العدة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم التساوي في عقوبات خطايا جميع الناس لان الغير المتناهيات لا تتفاوت في عدم التناهي

والجواب ان يقال ان العقاب يعادل الخطيئة وهي تتضمن امرين احدهما الاعراض عن الخير الباقي الذي هو غير متناهٍ فتكون الخطيئة من هذه الجهة غير متناهية . والثاني الاقبال بغير ترتيب على الخير الثاني والخطيئة من هذه الجهة متناهية اولاً لان الخير الثاني متناهٍ وثانياً لان هذا الاقبال متناهٍ لامتناع كون افعال الخليفة غير متناهية . فاذا من جهة الاعراض يحاذي الخطيئة عقاب الملاك الذي هو ايضاً غير متناهٍ لانه فقد الخير الغير المتناهي وهو الله ومن جهة الاقبال الغير المرتب يحاذيها عقاب الحس الذي هو ايضاً متناهٍ

اذ اجيب على الاول بان ملاشاة الخاطئ بالكلية لا تليق بالعدل الالهي لانها تنافي دوام العقاب الذي يقتضيه العدل الالهي كما تقدم في الفصل الآنف لكنها تطلق على فقد الخيرات الروحية كقوله في ١ كور ١٣ : ٢ « ان لم تكن في »

محبة فلست بشيء»

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة من جهة الإعراض اذ من هذه الجهة يُجرّم الانسان الى الله

وعلى الثالث بان مدة العقاب تحاذي مدة الذنب لا من جهة الفعل بل من جهة الدنس الذي يبقى ببقائه استحقاق العقاب . والذنب الذي يمتنع اصلاحه من شأنه ان يبقى ابداً ولذلك يستوجب العقاب الابدي . وهو ليس غير متناه من جهة الاقبال فلا يستوجب من هذه الجهة عقاباً غير متناه في الكمية

الفصل الخامس

هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً

يُنحطّ الى الخامس بان يقال : يظهر ان كل خطيئة توجب عقاباً ابدياً فان العقاب معادل للذنب كما مرّ في الفصل الآنف . وبين العقاب الابدي والعقاب الزمني فرق غير متناه وليس بين خطيئة واخرى فرق غير متناه اذ كل خطيئة فعل انساني ويمتنع ان يكون الفعل الانساني غير متناه . فاذا اذ كان بعض الخطايا يستوجب عقاباً ابدياً كما تقدم في ف ٣ يظهر ان ليس شيء منها يستوجب عقاباً زمنياً فقط

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هي اصغر الخطايا فقد قال اوغستينوس في انكيريديون ب ٩٣ « ان عقاب من يعاقب على الخطيئة الاصلية وحدها خفيف جداً . والخطيئة الاصلية تستوجب العقاب الدائم فان الاطفال الذين يموتون في حال الخطيئة الاصلية دون عماد لن يعاينوا ابداً ملكوت الله كما يظهر من قوله تعالى في يو ٣ : ٣ « ان لم يولد احدٌ ثانية فلا يقدر ان يعاين ملكوت الله » فأولى اذن ان يكون عقاب سائر الخطايا الاخر ابدياً

٣ وايضاً ان الخطيئة لا تستوجب عقاب اعظم بانضمامها الى خطيئة اخرى

اذ لكل منهما عقاب مرسوم من العدل الالهي . والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً
ابدياً اذا ضمت الى خطيئة مميته في بعض المالكين اذ ليس في جهنم مغفرة فهي
اذن تستوجب بالاطلاق عقاباً ابدياً . فلا تستوجب اذن خطيئة عقاباً زمنياً
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في محالك ٤ ب ٣٩ ان بعض الصغائر
تتغفر بعد هذه الحيوه فاذاً لا تستوجب جميع الخطايا عقاباً ابدياً

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ ان الخطيئة توجب العقاب الابدي من
حيث تنافي نظام العدل الالهي على وجه لا يقبل الاصلاح اي بمضادتها لمبدأ
النظام الذي هو الغاية القصوى ولا يخفى ان بعض الخطايا يحصل فيها فساد
الترتيب لا بما ينافي الغاية القصوى بل بالنسبة الى ما يؤول الى الغاية فقط
من حيث يوجه اليه النظر على وجه أكثر او اقل ملائمة دون قدح في اعتبار
الغاية القصوى كما اذا اشتد ولوع انسان بشيء زمني لكن دون ان يؤثر لاجله
اهانة الله بفعل ما ينافي امره فمثل هذه الخطايا لا تستوجب عقاباً ابدياً بل
عقاباً زمنياً

اذا اجيب على الاول بان الخطايا ليس بينها فرق غير متناه من جهة الاقبال
على الخير المتغير القائم به جوهر الفعل لكن بينها فرقاً غير متناه من جهة الاعراض
لان بعض الخطايا تقتصر بالاعراض عن الغاية القصوى وبعضها تقترب بفساد
الترتيب في ما يؤول الى الغاية . وبين الغاية القصوى وما يؤول الى الغاية
فرق غير متناه

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية لا تستوجب العقاب الابدي باعتبار جسامتها
بل باعتبار حال محلها وهو الانسان المعرّي من النعمة التي بها وحدها يترك العقاب
وكذا يجاب على الثالث من جهة الخطيئة العرضية فان ابدية العقاب لا توازي
مقدار الذنب بل عدم اغتفاره كما مر في ف ٣

الفصل السادس

في ان استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان استحقاق العقاب لا يبقى بعد الخطيئة لان الملعول يزول بزوال العلة . والخطيئة علة لاستحقاق العقاب . فهو اذن يزول بزوال الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة تنزل برجوع الانسان الى الفضيلة . والفضيل لا يستوجب عقاباً بل ثواباً . فاذا متى زالت الخطيئة لا يبقى استحقاق العقاب

٣ وايضاً ان العقاب دواء كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . وبعد ان يشفى المريض من المرض لا يستعمل الدواء . فاذا متى زالت الخطيئة لا يبقى دين العقاب لكن يعارض ذلك قوله في ٢ ملوك ١٢ : ١٣ و ١٤ « قال داود لنانان قد خطئت الى الرب . فقال نانان لداود ان الرب ايضاً قد نقل خطيئتك عنك فلا تموت انت . غير انه من اجل انك جعلت اعداء الرب يحقدون على اسمه فالابن الذي يولد لك يموت » . فالخاطي . اذن يُعاقب من الله حتى بعد ان تُعفّر له خطيئته وهكذا فاستحقاق العقاب يبقى مع زوال الخطيئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة يجوز ان يُعترف فيها امران فعل الذنب والدنس التابع له . وواضح انه متى انقضى فعل الخطيئة يبقى استحقاق العقاب في جميع الخطايا الفعلية لان فعل الخطيئة يوجب العقاب على الانسان من حيث يتعدى ترتيب العدل الالهي الذي لا يرجع اليه الا بسومه عقاباً تحصل به موازنة العدالة فن اتبع هوى ارادته باكثر مما ينبغي فنعمل ما يناني امر الله يسام طوعاً او كرهاً شيئاً على خلاف ارادته وهذا يجري ايضاً في ما ينال الناس من الاهانات حتى تحصل باحتال العقاب موازنة العدالة وبذلك يتضح ان دين العقاب يبقى بعد انقضاء فعل الخطيئة او الاثام . اما اذا كان كلاً منا على زوال الخطيئة باعتبار

دنسها فواضح أن دنس الخطيئة لا يمكن زواله ما لم تتصل النفس بالله الذي
 بإبتعادها عنه فقدت نقاوتها أي تدنست كما مر في البحث الآنف ف ١ وإنما
 يتصل الإنسان بالله بالإرادة وعليه فلا يمكن أن يبرأ الإنسان من دنس الخطيئة
 ما لم تكن إرادته لترتيب العدل الإلهي أما بأن يعاقب نفسه طوعاً تكفيراً عن
 الذنب الذي فرط منه أو يحتمل صبراً ما يعاقبه به الله فإن العقاب في كلا
 الوجهين يتضمن حقيقة التكفير. والعقاب التكفيري يخفض شيئاً من حقيقة
 العقاب لأن من حقيقة العقاب أن يكون ضد الإرادة والعقاب التكفيري وإن كان
 في مطلق اعتباره ضد الإرادة إلا أنه حينئذ وبهذا الاعتبار الخاص إرادي فهو
 إذن إرادي بالاطلاق وغير إرادي من وجه كما يتضح مما أسلفناه في مب ٦
 ف ٦ عند كلامنا على الإرادي والغير الإرادي ٠ فالحق إذن أنه متى زال
 دنس الذنب يمكن أن يبقى استحقاق العقاب التكفيري لا مطلق العقاب
 إذاً اجب على الأول بأنه كما أن دنس الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها على ما
 مر في البحث الآنف ف ٢ كذلك يجوز أن يبقى بعد زواله استحقاق العقاب
 أما بعد زوال الدنس فلا يبقى استحقاق العقاب بالمعنى الأول كما تقدم قريباً
 وعلى الثاني بأن الفضيل لا يستوجب مطلق العقاب لكن يجوز أن يستوجب
 العقاب التكفيري لأن الفضيلة أيضاً تقتضي أن يكفر عما أهان به الله أو الإنسان
 وعلى الثالث بأن زوال الدنس يبرأ به جرح الخطيئة من جهة الإرادة لكنه لا
 يزال العقاب مقتضى لبرء سائر القوى النفسانية التي قد فسد ترتيبها بالخطيئة
 السابقة فيجب أن تعالج باضدادها وهو يقتضي أيضاً لاعادة موازنة العدالة
 ولإزالة معثرة الغير متى يزول بالعقاب ما حصل بالذنب من المعثرة كما يتضح من
 مثل داود المورد في المعارضة

الفصل السابع

هل يكن كل عقاب لاجل ذنب ما

ينحط الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس كل عقاب لاجل ذنب ما
ففي يو ٩ : ٣ عن الاله منذ مولده « لا هذا خطي » ولا ابواه حتى ولد أعمي »
وكذلك نجد كثيراً من الاطفال حتى المعمودين ينالهم عقوبات شديدة كالجلى
وتعذيب الشياطين وامور أخرى كثيرة تشبه ذلك مع انهم بعد العماد يراهم من
الخطيئة وليسوا قبل العماد اخطأ من غيرهم من الاطفال الذين لا تنالهم هذه
العقوبات ، فاذاً ليس كل عقاب لاجل خطيئة

٢ وايضاً يظهر ان سعادة الخطاة ومعاقبة بعض الابرياء في حكم واحد
وكثيراً ما نجد كلا الامرين في الاحوال الانسانية فقد قيل عن الخطاة في
مز ٧٢ : ٥ « ليسوا في ضرر كالناس ولا يصيبون مع البشر » وفي يوب ٢١ : ٢
« المنافقون ينجون ويرتفع شأنهم ويحصل لهم الافتدار بالغنى » وفي جقوق ١٣ :
١ « لم تنظر الى الساخرين ولم تصمت عندما يدوس المنافق من هوايته منه » فاذاً
ليس ينزل كل عقاب لاجل الذنب

٣ وايضاً في ١ بط ٢ : ٢٢ عن المسيح انه « لم يصنع خطيئة ولم يوجد فيه مكر »
ومع ذلك فقد ذكر هناك ايضاً في عدا ٢١ انه « انه تأم لاجلنا » فاذاً ليس
ينزل الله العقاب دائماً لاجل الذنب

لكن يعارض ذلك قوله في يوب ٤ « هل هلك احد وهو زكي واين دمر
اهل الاستقامة بل رايت ان الذين يفعلون الاثم يهلكون بنفخة الله » وقول
اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « كل عقاب فهو عدل وينزل لاجل خطيئة »
والجواب ان يقال يجوز اعتبار العقاب على نحوين اي مطلقاً ومن حيث هو
تكفيري كما مر في الفصل الالف فالعقاب التكفيري ارادي باعتبار ما ولما

كان الذين يختلفون في استحقاق العقاب يتحدون في الارادة بوحدة المحبة كان يحدث احياناً ان من لم يخطأ يتحمل اختياراً العقاب لاجل غيره كما قد نجد ايضاً في الاحوال الانسانية ان بعض الناس يحيل على نفسه دين غيره - اما اذا اردنا العقاب مطلقاً من حيث يتضمن حقيقة العقاب فهو يُنظر فيه دائماً الى ذنب من ينزل به الا انه قد يُنظر فيه احياناً الى الذنب الفعلي كما اذا عوقب انسان من الله او من الانسان على خطيئة اقترفها وقد يُنظر فيه الى الذنب الاصلي وهذا اما اصالة او تبعاً فعقاب الخطيئة الاصلية بلاصالة هو ان تُترك الطبيعة الانسانية وشأ نهادون مدد البرارة الاصلية وهذا يتبعه جميع العقوبات التي تال الناس من فساد الطبيعة

لكن لا بد ان يُعلم انه قد يظهر احياناً ان شيئاً عقاب مع انه بالاطلاق لا يتضمن حقيقة العقاب لان العقاب نوع من الشر كما مر في ق ١ م ٤٨ ف ٥ والشر هو عدم الخير ولان للانسان خيرات متعددة وهي خير النفس وخير البدن وخيرات الاشياء الخارجة عنه فقد يمرض احياناً ان يُصاب في خير اقل لادراكه خيرا عظيماً كما اذا اصاب في ماله لاجل صحة جسده او في كليهما لاجل خلاص نفسه ومجد الله وحينئذ لا يكون ذلك المصاب شراً للانسان بالاطلاق بل من وجهه فهو اذن لا يعتبر فيه بالاطلاق حقيقة العقاب بل حقيقة الدواء لان الاطباء ايضاً يصفون للمرضى اشربة كريهة لفائدة الصحة ولما لم تكن هذه في الحقيقة عقاباً لم يكن الذنب علّة لها الا باعتبار ما لان احتياج الطبيعة الانسانية الى استعمال الادوية الكريهة ناشى عن فساد الطبيعة الذي هو عقاب الخطيئة الاصلية لان حال البرارة لم يكن فيها حاجة الى اكتساب الفضيلة بمزاولة الاعمال الشاقة فاذا ما كان من هذه الادوية من حقيقة العقاب فهو معلول للذنب الاصلي اذا اجيب على الاول بان الآفات التي يولد عليها بعض الناس او تصيب الاطفال

ايضاً معلولات وعقوبات للخطيئة الاصلية كما مرّ فرياً وهي تبقى ايضاً بعد العادماً اسلفناه في مب ٨٥ ف ٧٥ والسبب في عدم تساويها في الجميع هو اختلاف الطبيعة التي نترك وشانها كما مرّ في الموضع المتقدم على ان العناية الالهية تقصد بهذه الافات خلاص الناس اي خلاص الذين يصابون بها او خلاص غيرهم ممن يعتبرون بها ومجد الله ايضاً

وعلى الذي بان الخيرات الزمنية والجسمانية خيرات للانسان لكن ايسيرة واما الخيرات الروحانية فخيرات عظيمة للانسان فاذا من شأن العدل الالهي ان يهب الخيرات الروحانية لذوي الفضيلة وان يوليهم من الخيرات او الشرود الزمنية ما يكفي للفضيلة لان «العدل الالهي يقتضي ان لا تُوهن شجاعة الافاضل بالمنح المادية» كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٨ اما ايلاء غيرهم الزنيات فيضرب بالروحيات وعليه قوله في مز ٧٢: ٦ «لذلك تولتهم الكبرياء» وعلى الثالث بان المسيح احتمل العقاب التكفيرى ليس على خطاياها بل على خطايانا

الفصل الثامن

في ان الواحد هل يؤخذ بخطيئة غيره

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر انه يؤخذ واحد بخطيئة غيره ففي خر ٢٠ ٥٠ «انا اله غيور افتقد اسم الآباء في البنين الى الجيل الثالث والرابع من مبغضي» وفي متى ٢٣: ٣٥ «لياقي عليكم كل دم زكي سُفك على الارض» ٢ وايضاً ان العدل الانساني متفرع على العدل الالهي وقد يؤخذ احياناً الابناء بذنب الآباء بحسب العدل الانساني كما يظهر في اهانة الملك . فكذلك اذا يؤخذ واحد بخطيئة غيره بحسب العدل الالهي ٣ وايضاً ان قيل ان الابن لا يؤخذ بخطيئة ابيه بل بخطيئة نفسه من حيث

يتشبه بآبيه في الشر يلزم ان يصدق ذلك على الاجانب الذين يؤخذون بمثل عقاب
من يشبهون بهم كصدقه على الابناء . فيظهر اذن ان الابناء لا يؤخذون بخطايا
انفسهم بل بخطايا آباءهم

لكن يعارض ذلك قوله في حز ١٨ : ٢٠ «الابن لا يحمل اثم الاب»
والجواب ان يقال ان اردنا بالعقاب العقاب التكفيري الذي يسام اختياراً
فقد يعرض ان يحمل بعض عقاب غيره من حيث هو واحد باعتبار ما كما مر في
الفصل الآنف — وان اردنا بالعقاب المنزل قصاصاً على الخطيئة من حيث هو
انتقامي فانما يؤخذ كل بخطيئته لان فعل الخطيئة امر شخصي — وان اردنا
العقاب الدوائي فقد يعرض ان يؤخذ الواحد بخطيئة الآخر فقد تقدم في الفصل
الآنف ان ما يلحق الاشياء الزمنية او البدن ايضاً من الاضرار ادوية عقابية
يقصد بها خلاص النفس فلا مانع من ان يعاقب انسان بهذه العقوبات على خطيئة
الغير اما من الله او من الانسان كأن يؤخذ الابناء بذنب الآباء والمروءوسون
بذنب الروءساء من حيث انه ملك لهم . الا انه اذا كان الابن او المروءوس
مشاركاً في الذنب كن هذا العقاب انتقامياً بالنسبة الى كليهما اي الى من يعاقب
ومن يعاقب لاجله وان لم يكن مشاركاً في الذنب كان العقاب انتقامياً بالنسبة
الى من يعاقب لاجله واما بالنسبة الى من يعاقب فانما هو دوائي فقط الا ان
يحصل له اعتبار آخر بالعرض من حيث يرضى بخطيئة الغير لان الغرض منه
خلاص نفسه اذا احتمله صابراً — واما العقوبات الروحية فليست دوائية فقط
اذ ليس يقصد بخير النفس خيراً اخر افضل ولذلك لا يصاب احد في خيرات
نفسه دون ذنب له ولهذا ايضاً لا يؤخذ احد بمجريرة غيره في هذه العقوبات
كما قال اوغسطينوس في رسالته الى اويتوس لان الابن ليس باعتبار النفس
ملكاً للآب ومن ثمه عال الرب ذلك بقوله في حز ١٨ : ٤ «جميع النفوس هي لي»

إذا اجيب على الاول بان كلا النصين يجب حملهما على العقوبات الزمنية او
الجسمانية من حيث ان الأبناء اشياء تخص الآباء وخالف للسلف او انه اذا حملا
على العقوبات الروحية فانما قيل ذلك بسبب التشبه في الذنب ولذلك قيل في
خر «من مبغضي» وفي متى «فجسموا اثم مكيال آبائكم» وانما قال ان خطايا
الآباء تعاقب في الأبناء لان الأبناء اذا نشأوا على خطايا الآباء كانوا اميل الى
الخطأ اولاً بسبب العادة وثانياً بسبب المثل لا تبعهم تعليم آباءهم وهم يستوجبون
ايضاً عقاباً اعظم اذا عاينوا عقوبات آباءهم ولم يعتبروا بها ومن ثم قال «الى الجيل
الثالث والرابع» لان من عادة الناس ان يعيشوا الى ان يعاينوا الجيل الثالث
والرابع فقط فيستطيع الأبناء ان يعاينوا خطايا الآباء فيتشبهوا بهم ويستطيع
الآباء ان يعاينوا عقوبات الأبناء فيتأثروا منها

وعلى الثاني بان تلك العقوبات جسمانية وزمنية ينزلها العدل الانسان
بالواحد اخذاً له مجرم غيره وهي ادوية تقي من الذنوب التالية فيرتدع عنها نفس
من يعاقب او سواء

وعلى الثالث بان الاخذ بخطيئة الغير انما يخص به الاقارب دون الاجانب
اولاً لان عقاب الاقارب ينال على نحو ما الذين خطئوا كما تقدم في جرم الفصل
من حيث ان الابن ملك الأب وثانياً لان الامثلة الاهلية والعقوبات الاهلية
هي اشد تأثيراً فان من ينشأ على خطايا الآباء يكون اشد افتقاراً لهم فيها واذا لم
ترهبه عقوباتهم كان اشد اصراراً فيستوجب عقاباً اعظم



المبحث الثامن والثمانون

في الخطيئة العرضية والمميتة — وفيه ستة فصول

ثم لان الخطيئة العرضية والمميتة تتايزان باعتبار الذنب يتبني النظر فيهما. واولاً في
الخطيئة العرضية بالقياس الى المميتة وثانياً في العرضية سبب نفسها. اما الاول فالبحت فيه

يدور على ست مسائل — ١ في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة
— هل هو متغايران بالجنس — ٣ في ان الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة المميتة
— ٤ هل يمكن ان تصبح مميتة — ٥ في ان الظرف المثقل هل يمكن ان يجعل الخطيئة
العرضية مميتة — ٦ في ان الخطيئة المميتة هل يمكن ان تصبح عرضية

الفصل الاول

في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة

ينحط الى الاول بان يقال : يظهر انه لا يصح جعل الخطيئة العرضية قسيمة
للخطيئة المميتة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ «الخطيئة
قول او فعل او امتناع مناف للشرعية الازلية» ومنافاة الشرعية الازلية تجعل
الخطيئة مميتة . فاذا ككل خطيئة فهي مميتة . فاذا ليست الخطيئة العرضية
قسيمة للمميتة

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٣١: ١٠ «اذا اكلتم او شربتم او فعلتم
شيئاً اخر فافعلوا كل شيء لمجد الله» وكل من يخطأ فانه يخالف هذه الوصية لان
الخطيئة لا تفعل لمجد الله . فاذا اذ كانت مخالفة الوصية خطيئة مميتة يظهر ان كل
من يخطأ فانه يخطأ خطيئة مميتة

٣ وايضاً كل من يتعلق بشيء بالمحبة فانه يتعلق به يتعلق بتمتع او تعلق استعمال
كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٤ . وليس يتعلق
خاطي ٤ بالخير الفاني تعلق استعمال لانه لا يوجهه الى الخير الذي يجعلنا سعداء كما
هي حقيقة الاستعمال على ما قاله اوغسطينوس في الموضع المتقدم . فاذا اكل من
يخطأ فانه يتمتع بالخير الفاني . والتمتع بما يجب استعماله فساد انساني كما قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ والفساد يراد به الخطيئة المميتة . فيظهر اذن
ان كل من يخطأ فانه يخطأ خطيئة مميتة

٤ وايضاً كل من يدنو الى منتهى فانه يعتمد بذلك عن منتهى آخر وكل من

يخطأ فإنه يدنو من الخبر أنه في فهو اذن يتعد عن الخبر الباقي فهو اذن يخطأ خطيئة
مميته . فليس يصح اذن جمل الخطيئة العرضية قسمة للخطيئة المميته
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٤١ على يوحنا « ما يستوجب
الشجب فهو جرمة وما ليس يستوجب الشجب فهو خطيئة عرضية » والمراد بالجرمة
الخطيئة المميته . فيصح اذن جمل الخطيئة العرضية قسمة للخطيئة المميته
والجواب ان يقال ان بعض الاشياء اذا أخذت بمعناها الحقيقي لا تظهر متقابلة
واذا أخذت بالمعنى المجازي وجدت متقابلة كالضحك فإنه لا يقابل الذبول الا
انه متى وُصف به الروض مجازاً لا يزهار ونضارته كان مقابلاً للذبول وكذا
اذا أخذ الميت حقيقة من حيث يراد به الموت الجسماني لم يكن فيما يظهر مقابلاً
للعرضي ولا يجامعه في جنس واحد واما اذا أخذ بالمعنى المجازي من حيث
تُوصف به الخطيئة فيكون مقابلاً للعرضي . لأنه لما كانت الخطيئة سقياً للنفس كما
اسلفنا في ما مضى كان يقال لبعض الخطايا انها مميته تشبيهاً لها بالمرض الذي
يقال له ميت من حيث يحدث بنقص بعض المبادئ فساداً لا يقبل الاصلاح
كما مر في مب ٧٢ ف ٥ . ومبدأ الحياة الروحية الحاصلة بالفضيلة هو التوجه الى
الغاية القصوى كما مر في البحث الآنف ف ٣ فاذا انتقض لم يمكن اصلاحه
بمبدأ داخلي بل بالقدرة الاخوية فقط كما مر هناك ايضاً لان فساد ترتيب ما
يوءدي الى الغاية يصلح بالغاية كما يصلح الخطأ الذي يقع في النتائج بصدق
المبادئ فاذا فساد الترتيب في الغاية القصوى لا يمكن اصلاحه بشيء آخر اصل
كما لا يمكن ايضاً اصلاح الخطأ الذي يقع في المبادئ ولهذا يقال لهذه الخطايا
مميته لتعذر اصلاحها . واما الخطايا المتضمنة فساد الترتيب في ما يوءدي الى الغاية
مع سلامة النسبة الى الغاية القصوى فهي قابلة للاصلاح وهذه يقال لها عرضية
(وفي اللاتينية مغتفرة) اذ انما تعتفرت متى زال استمقاق العقاب الذي يزول . بزوال

الخطيئة كما مر في البحث الآنف ف٠٦ فعلى هذا تكون الخطيئة المميتة والعرضية متقابلتين تقابل قابل الاصلاح وغير قابله وانما اقول هذا بالقياس الى المبدأ الداخلى لا بالقياس الى القدرة الالهية التي تستطيع ابراء كل مرض جسدي وروحي . ولهذا صح ان تجعل الخطيئة العرضية قسيمة للمميتة

اذا اوجب على الاول بان قسمة الخطيئة الى عرضية ومميتة ليست من قبيل قسمة الجنس الى انواعه المشتركة حقيقة بينها على السواء بل من قبيل قسمة اللفظ المشكك الى ما يحمل عليه بالتقدم والتأخر ولهذا كانت الحقيقة الكاملة التي جعلها اوغطينوس للخطيئة تصدق على الخطيئة المميتة . واما الخطيئة العرضية فيقال لها خطيئة باعتبار الحقيقة الناقصة وبالنسبة الى الخطيئة المميتة كما يقال للعرض موجود بالنسبة الى الجوهر باعتبار حقيقة الجوهر الناقصة فهي ليست منافية للشرعة لان مرتكب الخطيئة العرضية لا يفعل ما تنهى عنه الشرعة ولا يترك ما توجبه بل يفعل ما هو خارج عن الشرعة لعدم رعايته طريقة العقل المقصودة من الشرعة

وعلى الثاني بان تلك الوصية الرسولية ايجابية فلا تلزم دائماً ومن ثم لا يخالفها كل من لا يوجه بالفعل الى مجد الله كل ما يفعله فيكفي ان يوجه الانسان نفسه وكل افعاله الى الله بالملكة حتى لا يرتكب دائماً مميته في عدم توجيهه بالفعل فعلاً من افعاله الى مجد الله . والخطيئة العرضية لا تنفي توجيه الفعل الانساني الى مجد الله بالملكة بل بالفعل فقط لانها لا تنفي المحبة التي توجه الى الله بالملكة فلا يلزم اذن ان من يرتكب عرضية يرتكب مميته

وعلى الثالث بان من يرتكب خطيئة عرضية يتعلق بالخير الزمني لا يتعلق بتمتع اذ ليس يجعل فيه غايته بل تعاق استعمال لتوجيهه اياه الى الله ليس بالفعل بل بالملكة وعلى الرابع بان الخير الفاني لا يعتبر منتهى مقابلاً للخير الباقي الا متى جعل غاية

لان ما يؤدي الى الغاية ليس له اعتبار المنتهى

الفصل الثاني

في ان الخطيئة المميتة والعرضية حل هما متغايرتان بالجنس

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخطيئة العرضية والمميتة ليستا متغايرتين بالجنس بحيث يكون شيء من جنسه خطيئة مميتة او عرضية فان ما كان من جنسه خيراً او شراً في الافعال الانسانية يعتبر بالنسبة الى موضوعه كما مر في مب ١٨ ف ٢٠ وكل موضوع يمكن ان يقتوف فيه خطيئة مميتة وعرضية. فان كل خير فان استطاع الانسان ان يحبه دون الله وهو الخطأ العرضي او فوق الله وهو الخطأ المميت. فاذاً ليست الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة متغايرتين بالجنس

٢ وايضاً ان الخطيئة المميتة هي التي يتعذر اصلاحها والعرضية هي التي يمكن اصلاحها كما تقدم في الفصل الالف. ولما يتعذر اصلاح الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصد ويقال لما عند بعضهم غير مُتَفَتِّرة ولما يمكن اصلاح الخطيئة التي تحصل عن ضعف او عن جهل ويقال لها مُتَفَتِّرة فاذاً الخطيئة المميتة والعرضية انما تتغايران تغايران تغاير الخطيئة المرتكبة عن سوء قصد او عن ضعف و جهل. وتغاير الخطايا من هذه الجهة ليس تغايراً بالجنس بل بالعادة كما مر في مب ٧٧ ف ٨. فاذاً ليست الخطيئة العرضية والمميتة متغايرتين بالجنس

٣ وايضاً قد مر في مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ ان ما يحصل في الشهوة الحسية وفي العقل من الحركات البدئية خطايا عرضية. والحركات البدئية توجد في كل جنس من الخطايا. فاذاً ليس يوجد خطايا عرضية من جنسها

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في خطابه في المطهر ذكر اجناساً للخطايا العرضية واجناساً للخطايا المميتة

والجواب ان يقال ان الخطيئة العرضية تقال (في اللاتينية) من معنى المغفرة
 فاذا يجوز ان يقال لخطيئة انها عرضية اما لانها قد اغتفرت وعليه قول
 ابروسيوس في كتاب الفردوس ب ١٤ « كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية »
 وهذه يقال لها عرضية من المعلوم او لانه ليس فيها ما يمنع اغتفارها كلها او
 بعضها اما بعضها فكما اذا كان فيها ما يخفف الجرم كما اذا حدثت عن مرض
 او جهل وهذه يقال لها عرضية من العلة واما كلها فلانها لا تبطل التوجه الى
 الغاية القصوى فلا تستوجب عقاباً ابدياً بل زمياً وهذه الخطيئة العرضية هي
 المقصودة من كلامنا هنا . فمن المقرر ان الخطيئة العرضية بالمعنيين الاولين ليس
 لها جنس معين بل انما يجوز ان يكون لها ذلك بالمعنى الثالث فيقال لبعض الخطايا
 عرضية من جنسها ولبعضها مميّة من جنسها باعتبار ان جنس الفعل او نوعه
 يتعين من موضوعه لانه متى توجهت الارادة الى شيء منافٍ في نفسه للحجة
 التي بها يتوجه الانسان نحو الغاية القصوى كانت الخطيئة مميّة من جهة موضوعها
 فتكون مميّة من جنسها منافية كانت لحجة الله كالنجس والخنث ونحوهما او لحجة
 القريب كالقتل والزنى بزوجة الغير وما اشبه ذلك . ومن ثم كانت هذه خطايا
 مميّة من جنسها . وقد تتوجه احياناً ارادة الخاطئ الى ما يتضمن في نفسه شيئاً
 من عدم الترتيب ولكنه لا يضاد محبة الله والقريب كالكلام البطلال والضحك
 الخارج عن محله ونحو ذلك وهذه خطايا عرضية من جنسها — الا انه لما كانت
 الافعال الخلقية لا تستفيد الحسن والقبح من الموضوع فقط بل من حالة
 الفاعل ايضاً كما اسلفنا في مب ١٨ ف ٤ و ٦ كان يحدث احياناً ان ما هو خطيئة
 عرضية من جنسها باعتبار الموضوع يصير خطيئة مميّة من جهة الفاعل اما لجعله
 اياه الغاية القصوى او لتوسله به الى ما هو خطيئة مميّة من جنسها كما لو قصد
 انسان بالكلام البطلال التوصل الى ارتكاب الزنى بزوجة الغير . وكذا قد يحدث

ايضاً من جهة الفاعل ان ما هو من جنسه خطيئة مميّة يصير خطيئة عرضية وذلك بسبب نقص الفعل اي عدم التروي فيه بالعقل الذي هو المبدأ الخاص للفعل القبيح كما مرّ في مب ٢٤ ف ١٠ في شأن حركات الكفر البديية .
إذا اجيب على الاول بانه بمجرد انتخاب الانسان ما ينافي المحبة الالهية يظهر انه يؤثر عليها وبالتالي انه احب اليه من الله ومرتبة كانت بعض الخطايا وهي الماخية في نفسها للمحبة تقتضي من جنسها اثار شي بانحبة على الله فتكون مميّة من جنسها

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية من العلة وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية بسبب نقص الفعل

الفصل الثالث

في ان الخطيئة العرضية حلي في استعداد الخطيئة المميّة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية ليست استعداداً للخطيئة المميّة فان احد المتقابلين لا يؤهب للآخر . والخطيئة العرضية والمميّة متقابلتان كما مرّ في ف ١ . فإذا ليست الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميّة

٢ وايضاً ان الفعل يؤهب لما يماثله في النوع وعليه قوله في الخلقيات ك ٢ ب ١ « بنشأ عن الافعال احوال وملكات مماثلة لها » . والخطيئة المميّة والعرضية متغايرتان بالجنس او بالنوع كما تقدم في الفصل الآنف . فالخطيئة العرضية اذن لا تؤهب للخطيئة المميّة

٣ وايضاً لو كان يقال للخطيئة عرضية لكونها تؤهب للخطيئة المميّة لوجب ان يكون كل ما يؤهب للخطيئة المميّة خطيئة عرضية . وجميع الاعمال الصالحة

تؤهب للخطيئة المميتة فقد قال اوغسطينوس في قانونه رسا ٢١١ « الكبرياء تنصب الشرك للاعمال الصالحة حتى تبيد » فيلزم اذن كون الاعمال الصالحة ايضاً خطايا عرضية وهذا خلف

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٠١٩ « من يحقر الامور اليسيرة يسقط شيئاً فشيئاً » ومن يخطأ خطأ عرضياً يظهر انه يحقر الامور اليسيرة فهو اذن يتأهب شيئاً فشيئاً لان يسقط كل السقوط بالخطيئة المميتة

والجواب ان يقال ان المؤهب علة باعتبار ما وعليه كان للتأهب طريقتان بحسب طريقتي العلة فان العلة منها ما يحرك قصداً الى المعلول كتسخين الحار ومنها ما يحرك تبعاً بازالة المانع كما ان من يزحزح اسطوانة يقال انه يزحزح الحجر الموضوع فوقها وبهذا الاعتبار كان فعل الخطيئة يؤهب لشيء على نحوين اولاً قصداً وبهذا الوجه يعنى لفعل يماثله في النوع والخطيئة التي هي عرضية من جنسها لا تؤهب بهذا النحو اولاً وبالذات للخطيئة التي هي مميتة من جنسها لتغايرها بالنوع الا ان الخطيئة العرضية يمكن ان تؤهب على هذا النحو بوجه من التبعية للخطيئة التي هي مميتة من جهة الفاعل فانه متى ازدادت الحال او الملكة بافعال الخطايا العرضية امكن ان تعظم شهوة الخطاء الى حد ان يجعل الخاطئ غايته في الخطيئة العرضية لان غاية كل ذي ملكة من حيث هو كذلك هي الفعل بحسب الملكة وهكذا يكون تكثر الخطايا العرضية مؤهباً للخطيئة المميتة — وثانياً بازالة المانع وبهذا النحو يمكن للخطيئة عرضية من جنسها ان تؤهب للخطيئة مميتة من جنسها لان من يقترب خطيئة عرضية من جنسها يعمد ترتيباً ما وباعتباره عدم اخضاع ارادته للترتيب الواجب في الصفات يتأهب لادم اخضاعها ايضاً لترتيب الغاية القصوى واثار ما هو خطيئة مميتة في جنسه اذا اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية ليست قسمة للخطيئة المميتة

بوجه التقابل على انها نوعان ينقسم اليهما جنس واحد كما مر في ف ١ بل على حد كون العرض قسماً للجوهر . وكما يمكن ان يكون العرض استعداداً للصورة الجوهرية كذلك يمكن ان تكون الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة الميتة . وعلى الثاني بان الخطيئة العرضية ليست مماثلة للميتة في النوع ولكنها مماثلة لها في الجنس من حيث ان كليتهما تدلان على نقض في الترتيب الواجب ولو اختلفت دلالتها على ذلك كما مر في الفصلين الاتيين . وعلى الثالث بان العمل الصالح ليس استعداداً بالذات للخطيئة الميتة لكنه قد يكون مرضوعاً او سبباً لها بالعرض . واما الخطيئة العرضية فتروهب لها بالذات كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الخطيئة العرضية حل يجوز ان تصير ميتة يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية يجوز ان تصير ميتة فقد قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا « من لا يؤمن بالابن فلا يعاين الحياة » ما نصه « الصبة نور يعني الخطايا العرضية » اذا اُثقلت قَلَّتْ » وانما يقال لخطيئة ميتة من حيث تقتل النفس قتلاً روحياً . فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية ميتة .
٢ وايضاً ان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل خطيئة عرضية فان لحقته كانت ميتة كما مر في م ب ٧٤ ف ٨ . فالخطيئة العرضية اذن يجوز ان تصير ميتة .
٣ وايضاً ان الفرق بين الخطيئة الميتة والعرضية كالفرق بين الداء العضال والقابل للعلاج كما مر في ف ١ . والداء القابل للعلاج يجوز ان يصير عضالاً . فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية ميتة .

٤ وايضاً ان الاستعداد يجوز ان يصير ملكة . والخطيئة العرضية استعداد المميتة
كما تقدم في الفصل الآنف . فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية مميتة
لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي بينها فرق غير متناه لا يستحيل بعضها الى
بعض . وبين الخطيئة الميتة والعرضية فرق غير متناه كما يظهر مما اسلفناه في
سب ٧٢ ف ٥ ومب ٨٧ ف ٥ . فيمتنع اذن ان تصير الخطيئة العرضية مميتة
والجواب ان يقال ان صيرورة الخطيئة العرضية مميتة يجوز ان يراد بها ثلاثة
معان الاول ان فعلاً واحداً بالعدد يكون اولاً خطيئة عرضية ثم يكون بعد
ذلك خطيئة مميتة وهذا ممنوع لان الخطيئة تقوم اصالة بفعل الارادة كغيرها
من الافعال الخاقية فاذا تعبرت الارادة لا يقال للفعل واحداً باعتبار خاقيته وان
كان واحداً متصلاً باعتبار طبيعته واذا لم تتغير الارادة امتنع ان تصير الخطيئة
العرضية مميتة — والثاني ان ما كان عرضياً في جنسه يصير مميتاً وهذا جائز من
حيث يجعل غاية او من حيث تجعل الخطيئة الميتة غاية له على ما مر في ف ٢
— والثالث ان يقوم عن خطايا عرضية كثيرة خطيئة واحدة مميتة وهذا ان اريد
به ان يقوم بالفعل خطيئة واحدة مميتة عن خطايا عرضية كثيرة فهو باطل لان
جميع ما في العالم من الخطايا العرضية لا يمكن ان يستوجب من العقاب ما تستوجب
خطيئة واحدة مميتة وهذا ظاهر من جهة المدة لان الخطيئة الميتة تستوجب
عقاباً ابدياً والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً زمنياً كما مر في البحث الآنف ف ٣
وه وهو ظاهر ايضاً من جهة عقاب الضرر لان الخطيئة الميتة تستوجب
حرمان الرؤبة الالهية الذي لا يقاس به عقاب كما قال فم الذهب ومن جهة عقاب
الحس باعتبار دود الضمير وان جاز ان يكون بين العقابين تناسب باعتبار عقاب
النار . واما ان اريد به ان الخطايا العرضية الكثيرة تفعل خطيئة واحدة مميتة
بوجه انتاهيب فهو حق كما تقدم بيانه في الفصل الآنف باعتبار الطريقتين

التي توهب بهما الخطيئة العرضية للخطيئة المميتة
 إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس بمعنى ان الخطايا العرضية
 الكثيرة تفعل الخطيئة المميتة بطريقة التأهيب
 وعلى الثاني بان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل لا تصير هي بعينها
 اصلاً خطيئة مميتة بل انما يصير كذلك فعل العقل الراضي
 وعلى الثالث بان الداء الجسماني ليس فعلاً بل حالاً مستمراً فيمكن ان يعروه
 تغير مع بقاءه بعينه والخطيئة العرضية فعل زائل يمتنع استئنافه فليس حكمها
 في ذلك واحداً

وعلى الرابع بان الاستعداد الذي يصير ملكة هو بمنزلة الناقص في نوع واحد
 بعينه كما ان العلم الناقص متى استكمل صار ملكة . والخطيئة العرضية استعداد
 لجنس آخر كاستعداد العرض للصورة الجوهرية التي يمتنع استحالة اليها
 أنفصل الخامس

في ان الظرف هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة
 يغطي الى الخامس ان يقال : يظهر ان الظرف يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية
 مميتة فقد قل اوغسطينوس في كلامه على المطهر « ان غضب اذا طالت مدته
 والسكر اذا استمر صاحبه عليه صار في جملة الخطايا المميتة » والغضب والسكر ليسا
 من الخطايا المميتة في جنسها والا لكانا مميتين دائماً . فالظرف اذن يجعل الخطيئة
 العرضية مميتة

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان اللذة اذا كانت متوقفة
 فهي خطيئة مميتة واذا لم تكن متوقفة فهي خطيئة عرضية . والتوقف ظرف .
 فالظرف اذن يجعل الخطيئة العرضية مميتة

٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والقبيح اعظم من الفرق بين الخطيئة العرضية

والهيئة المندرجين جميعاً في جنس القبيح . والظرف يجعل الفعل الحسن قبيحاً
كما يظهر في من يتصدق لاجل المجد الباطل . فأولى اذن ان يجعل الخطيئة
العرضية مميتة

لكن يعارض ذلك ان الظرف لكونه عرضاً لا يمكن ان يتجاوز قدره قدر الفعل
الحاصل له من جنسه ضرورة ان المحل افضل دائماً من العرض فمتى كان الفعل
من جنسه خطيئة عرضية امتنع ان يصير! لظرف خطيئة مميتة لمجازة الخطيئة
الميتة قدر الخطيئة العرضية الى غير نهاية على نحو ما كما يظهر مما مر في مب ٢٢
ف ٥ وب ٨٧ ف ٥

والجواب ان يقال ان الظرف بما هو ظرف هو عرض للفعل الخلقى كما مر في
مب ٧ ف ١ وب ١٨ ف ٥ و ١٠ و ١١ عند الكلام على الظروف لكن قد
يعرض ان يعتبر الظرف فصلاً نوعياً للفعل الخلقى فيتعري اذ ذاك عن صفة
الظرفية ويكون مقوماً لنوع الفعل الخلقى وهذا يعرض في الخطايا متى اضاف
الظرف الى قباحتها قباحة جنس اخر كما ان مضاجعة الرجل لغير زوجته فعل
قبيح بالقبح المقابل للعنف واما مضاجعته لزوجته غيره ففيها قبح آخر مقابل
للعدالة التي يضادها غضب ما للغير وهكذا يكون هذا الظرف مقوماً لنوع آخر
من الخطيئة يقال له الزنى بزوجة الغير . ويستحيل ان يجعل الظرف الخطيئة
العرضية مميتة ما لم يزدها قباحة جنس آخر فقد مر في ف ١ ان قباحة الخطيئة
العرضية قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالقياس الى ما يؤدي الى الغاية وقباحة
الخطيئة الميتة قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالقياس الى الغاية القصوى فيضبح
اذن ان الظرف ما بقي ظرفاً لا يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة بل انما
يجعلها كذلك متى احالها الى نوع اخر وصار على نحو ما فصلاً نوعياً للفعل الخلقى
اذ اوجب على الاول بان طول المدة ليس ظرفاً محيلاً الى نوع آخر ومثله

المواظبة والاستمرار الا ان يكون ذلك بالعرض لطاريء ما فان كثرة الشيء او اطالته لا تكسبه نوعاً جديداً الا ان يحدث في الفعل المتكرر او المستطيل ما يغير نوعه كالتمرد او الاحتقار او نحو ذلك . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الغضب لكونه حركة في النفس الى الاضرار بالقرب فاذا كان الضرر الذي تقصد اليه حركة الغضب خطيئة مميتة من جنسه كاقْتل او السرقة كان هذا الغضب خطيئة مميتة من جنسه . وانما يعرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب نقص الفعل من حيث يكون حركة بدئية للقوة الحسية فاذا طالت مدته رجع برضى العقل الى طبيعة جنسه . واما اذا كانت الضرر الذي تقصد اليه حركة الغضب خطيئة عرضية من جنسه كما اذا غضب انسان من آخر فقال له كلمة خفيفة او هزلية تؤلمه قليلاً فلا يكون الغضب خطيئة مميتة ولو طالت مدته الا بالعرض كما اذا نشأ عنه عثرة جسيمة او شيء يشبه ذلك

واما السكر فانه في نفسه خطيئة مميتة فان تعطيل الانسان لغير ضرورة قوة العقل الذي به يتوجه الى الله ويحجب خطايا كثيرة تعرض له لمجرد لذة الخمر منافرة صراحة للفضيلة وانما يعرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب جهل او ضعف كما اذا كان الانسان جاهلاً بقوة الخمر او ضعف نفسه فلا يخال انه يسكر فانه حينئذ لا يخطأ لسكره بل لا فراطه في الشرب فقط الا انه متى أكثر من السكر لم يبق له في هذا الجهل عذر بل يظهر حينئذ انه الى السكر اميل منه الى الإمساك عن الخمرة التي لا فائدة فيها فترجع الخطيئة الى طبيعتها

وعلى الثاني بان اللذة المتوقفة لا يقال انها خطيئة مميتة الا في ما هو من جنسه خطيئة مميتة واذا لم تكن اللذة فيه متوقفة كانت الخطيئة عرضية بسبب نقص الفعل كما تقدم في الغضب فان المراد بالغضب الطويل واللذة المتوقفة ما حصل فيه من ذلك روية العقل ورضاه

وعلى الثالث بان الظرف لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً الا بتقويمه نوع الخطيئة
كما مرّ في مب ١٨ ف ٥

الفصل السادس

في ان الخطيئة الميتة هل يمكن ان تصير عرضية

يُنحطّ الى السادس بان يقال: يظهر ان الخطيئة الميتة يمكن ان تصير عرضية فان
بعد الخطيئة العرضية عن الميتة كبعد الخطيئة الميتة عن العرضية . والخطيئة العرضية
تصير ميتة كما مرّ في ف ٤ . فاذا كذلك الخطيئة الميتة يجوز ان تصير عرضية
٢ وايضاً قد جعل الفرق بين الخطيئة العرضية والميتة في ان صاحب الميتة
احب للخلقة منه لله وصاحب العرضية احب لله منه للخلقة . وقد يعرض ان من
يقترف ما هو من جنسه خطيئة ميتة يكون احب لله منه للخلقة من يزني زنى
بسيطاً وهو جاهل كونه خطيئة ميتة ومنافياً للحبة الالهية مع انه لو علم انه يأتى
به ما يتنافى المحبة الالهية لا عرض عنه حباً بالله . فهو اذن يقترف خطيئة عرضية
وهكذا يمكن ان تصير الخطيئة الميتة عرضية

٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والقبيح اعظم منه بين الخطيئة العرضية
والميتة كما تقدم في النصل الانف . والفعل الذي هو من نفسه قبيح يجوز ان
يصير حسناً كجواز ان يصير القتل فعل عدالة كما يظهر في الحاكم الذي يمت اللص .
فلان يجوز ان تصير الخطيئة الميتة عرضية اولى

لكن يعارض ذلك انه يستحيل صيرورة الابدي زمنياً . والخطيئة الميتة
تستوجب عقاباً ابدياً والعرضية تستوجب عقاباً زمنياً . فيستحيل اذن ان تصير
الخطيئة الميتة عرضية

والجواب ان يقال ان الفرق بين الخطيئة العرضية والميتة هو نفس الفرق
بين الكامل والناقص في جنس الخطيئة على ما مرّ في ف ١ . والناقص يجوز ان

يبلغ الكمال بزيادة شيء ومن ثمه فالخطيئة العرضية اذا زيد عليها قبحٌ راجع الى جنس الخطيئة الميتة صارت بذلك مميتة كما لو قال قائل كلمة بطالة ليزني واما الكامل فلا يجوز ان يصير ناقصاً بالزيادة ولذلك فالخطيئة الميتة اذا زيد عليها قبحٌ راجع الى جنس الخطيئة العرضية لا يصير بذلك عرضية لان من يزني ليقول كلمة بطالة لا يخف بذلك جرم خطيئته بل يتقل بالاحرى لما زيد عليه من القبح — على ان ما كان من جنسه خطيئة مميتة يجوز ان يصير خطيئة عرضية بسبب نقصان الفعل من حيث لا تستكمل فيه حقيقة الفعل الخلقي لحدوثه بالبداهة لا عن روية كما مر في ف ٢ وهذا يصير بالخلو من شيء اي من روية العقل . ولما كان الفعل الخلقي يستفيد حقيقته النوعية من روية العقل كانت الحقيقة النوعية تنقضي بهذا الخلو

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية تفرق عن الميتة افتراق الناقص عن الكامل كما يفرق الطفل عن الرجل . والطفل يصير رجلاً دون العكس . فالاعتراض اذن غير وارد

وعلى الثاني بانه اذا كان الجهل عاذراً على الخطيئة كالعذر كجهل المستشيط غضباً او المجنون كان الزاني مع هذا الجهل لا يخطأ لا خطيئة مميتة ولا عرضية . واما اذا كان الجبل قابل الاندفاع فيكون هو عينه خطيئة ويشتمل في نفسه على نقص المحبة الالهية من حيث ان الانسان يتقاعد عن علم ما به يقدر ان يحافظ على المحبة الالهية

وعلى الثالث بان ما كان قبيحاً في نفسه لا يمكن ان يحسن فعله مهما كانت غايته كما قال اوغسطينوس في رده على منداكيوس ب ٧ . والقتل هو امانة البري وهذا لا يمكن ان يحسن فعله بوجه من الوجوه واما الحاكم الذي يميت اللص او الجندي الذي يميت عدو الحكومة فلا يقال له قاتل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الاختيار ١ ب ٤ وه

المبحث التاسع والثمانون

في الخطيئة العرضية في نفسها - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة العرضية في نفسها والبحث في ذلك بدور على ست مسائل
— ١ في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس — ٢ في قسمة الخطيئة العرضية الى ما
عبر عنه في ١ كور ١٢: ٣ بالخشب والحشيش والتبن. — ٣ في ان الانسان هل كان ممكناً
له في حال البرارة ان يقترب خطيئة عرضية — ٤ هل يمكن للملاك الصالح او الطالح ان
يقترب خطيئة عرضية — ٥ في ان حركات الكفرة الأولى هل هي خطايا عرضية — ٦
في انه هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدهما في واحد

الفصل الأول

في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية تدنس النفس فقد
قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ان الخطايا العرضية اذا تكررت ذهبت بشرف
عرضنا الى حد ان تحرمنا معاقبة العريس السماوي . وليس الدنس سوى نقص
العرض . فالخطايا العرضية اذن تدنس النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة الميتة تدنس النفس بسبب ما في فعل الخطيئة
وعاطفته من فساد الترتيب . والخطيئة العرضية يحصل فيها شيء من فساد الترتيب
في الفعل والعاطفة . فهي اذن تدنس النفس

٣ وايضاً ان دنس النفس يحدث عن ماسة شيء زمني بلحظة كما مر في
مب ٨٤ ف ١ . والنفس في الخطيئة العرضية تماس شيئاً زمنياً بحجة عارية عن
الترتيب . فالخطيئة العرضية اذن تدنس النفس

لكن يعارض ذلك قوله في افسس ٢٧: ٥ « ليهديا لنفسه كنيسة مجيدة لا دنس فيها » يعني ليس فيها خطيئة جنائية كما قال الشارح . فيظهر اذن ان تدنيس النفس خاص بالخطيئة الميتة

والجواب ان يقال ان المراد بالدنس فقد النقاوة بخاصة شيء كما هو ظاهر في الجسمانيات التي منها استعير اسم الدنس للنفس تشبيهاً على ما مر في مب ٨٦ ف ١ وكما ان في الجسم تقاوتين احدهما حاصلة عن حال الاعضاء واللون الداخلية والاخرى حاصلة عن نور وارد من الخارج كذلك في النفس تقاوتان احدهما ملكية اي بالملكة وكأنها داخلية والاخرى فعلية وكأنها نور خارجي فالخطيئة العرضية تمتنع من النقاوة الفعلية دون الملكية لانها لا تزيل ولا تنقص ملكة المحبة وسائر الفضائل كما سيأتي بيانه في ثا ١٠٠ مب ٢٤ ف ١٠ ومب ٣٣ ف ١ بل انما تمتنع من فعلها فقط والدنس يدل على شيء راسخ في المتدنس فيظهر انه اولى بفقد النقاوة الملكية منه بفقد النقاوة الفعلية وعلى هذا فالخطيئة العرضية لا تدنس النفس في الحقيقة وحيث يقال انها تدنسها فذلك باعتبار من حيث تمتنع من النقاوة الحاصلة عن افعال الفضائل

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على ما اذا كانت الخطايا العرضية الكثيرة تؤدي الى الخطيئة الميتة بطريقة التأهيب اذ لا يحرم بغير هذا المعنى من معانقة العريس السماوي

وعلى الثاني بان فساد الترتيب في الفعل يفسد ملكة الفضيلة في الخطيئة الميتة لا في الخطيئة العرضية

وعلى الثالث بان النفس في الخطيئة الميتة تعلق بالمحبة بالشيء الزمني على انه غاية لها وبذلك يمتنع بالكلية فعل نور النعمة الذي يفاض على الذين يتعلقون بالمحبة بالله على انه الغاية القصوى . واما في الخطيئة العرضية فليس يتعلق الانسان

بالخلق على انها الغاية القصوى . فليس حكمهما واحداً

الفصل الثاني

في ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن هل هو صواب
ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب
والحشيش والتبن في ١ كور ١١: ٣ — ١٥ ليس صواباً لانه يقال هناك ان الخشب
والحشيش والتبن تبنى على الاساس الروحي . والخطايا العرضية خارجة عن البناء
الروحي كما ان المزاعم الباطلة كلها خارجة عن العلم . فالدلالة اذن على الخطايا
العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٢ وايضاً ان من يبنى خشباً وحشيشاً وتبناً فانه « سيخلص كما يخلص من يمر
في النار » . ومن يقترب الخطايا العرضية فقد لا يخلص ايضاً بالنار كما لو وجدت
خطايا عرضية على من يموت وعليه خطيئة مميتة . فالدلالة اذن على الخطايا العرضية
بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٣ وايضاً ان مفاد قول الرسول ان الذين يبنون ذهباً وفضة وحجارة كريمة
اي محبة الله والقريب والاعمال الصالحة غير الذين يبنون خشباً وحشيشاً وتبناً .
والخطايا العرضية يقتربها ايضاً اولئك الذين يحبون الله والقريب ويعملون الاعمال
الصالحة ففي ١ يوا ٨: ١ « ان قلنا ان ليس فينا خطيئة فانتما فضل انفسنا » فالدلالة
اذن بهذه الثلاثة على الخطايا العرضية ليست صواباً

٤ وايضاً ان اقسام الخطايا العرضية ومراتبها اكثر جداً من ثلاثة . فخصرها
اذن في هذه الثلاثة ليس صواباً

لكن يعارض ذلك ان الرسول ذكر ان الذي يبنى خشباً وحشيشاً وتبناً « سيخلص
كما يخلص من يمر في النار » فهو اذن يُسام عذاباً لكن عذابه لن يكون ابدياً .
واستجاب العذاب الزمني مخصوص بالخطيئة العرضية كما مر في مب ٨٧ ف ٥

فالمراد اذن بتلك الثلاثة الدلالة على الخطايا العرضية
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المراد بالاساس الايمان المعرّى عن
الصورة الذي يبني عليه بعض الناس الاعمال الصالحة المعبر عنها بالذهب والفضة
والحجارة الكريمة وبعضهم الخطايا المميتة المعبر عنها عندهم بالخشب والحشيش
والتبن — الا ان هذا القول ابطله اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال
ب ١٥ لان الرسول قال في غلا ٢: ١٥ ان الذين يعملون اعمال الجسد « لا يرثون
ملكوت الله » اي لا يخلصون وهو قد قال ان الذي يبني خشباً وحشيشاً وتبناً
« سيمخلص كما يخلص من يمر في النار » فيمتنع اذن ان يكون المراد بالخشب والحشيش
والتبن الخطايا المميتة — وذهب غيرهم الى ان المراد بالخشب والحشيش والتبن
الاعمال الصالحة التي تُبنى على البناء الروحي لكن يمازجها خطايا عرضية كما اذا خالط
عناية الرجل بتدبير منزله انسي في عمل صالح محبة منفرطة لزوجته او لاولاده او
لاملاكه لكن اقل من محبة لله اي بحيث لا يريد ان يفعل لاجل هذه الاشياء
شيئاً منافياً لارادة الله — الا ان هذا القول ايضاً يظهر خارجاً عن الصواب فمن
الواضح ان جميع الاعمال الصالحة ترجع الى محبة الله والتقريب فهي اذن ترجع
الى الذهب والفضة والحجارة الكريمة وهكذا لا ترجع الى الخشب والحشيش
والتبن — فالحق اذن ان الخطايا العرضية التي تمازج عناية الناس بالارضيات
يعبر عنها بالخشب والحشيش والتبن فكما ان هذه تُجمع في البيت ولا تتعلق
بجوهر البناء ويمكن احراقها مع بقاء البناء كذلك تتوفر الخطايا العرضية في
الانسان مع بقاء البناء الروحي وهو يُعاقب عليها اما بنار الاضطهاد الزمني في
هذه الحياة او بنار المطهر بعدها ولكنه يفوز بالخلاص الابدي
اذا اجيب على الاول بان الخطايا العرضية لا يقال انها تُبنى على الاساس
الروحي بمعنى انها توضع فوقه حقيقة بل بمعنى انها توضع بقربه على حد قوله في

مز ١٠:١٣٦ « على انهار بابل » اي بقربها لان الخطايا العرضية لا تهدم البناء
الروحي كما تقدم

وعلى الثاني بانه ليس يقال لكل من يبني خشباً وحشيشاً وتبناً انه يخلص كما
يخلص من يمر في النار بل انما يقال ذلك لمن يبني على اساس فقط وليس هذا
الاساس هو الايمان العارض عن الصورة كما زعم بعض بل الايمان المصور بالمحبة
كقوله في افس ١٧:٣ « متاصلين في المحبة ومتأسسين عليها » فاذا من يموت
وعليه خطيئة ميتة وخطايا عرضية فله خشب وحشيش وتبن ولكنها ليست
مبنية على اساس روحي فلا يخلص كما يخلص من يمر في النار

وعلى الثالث بان الذين ينقطعون عن الاهتمام بالامور الزمنية وان خطئوا احياناً
خطأ عرضياً فانهم يقتربون خطايا عرضية خفيفة وفي الاكثر تمحص عنهم بجملة المحبة
فهؤلاء اذن لا ينون الخطايا العرضية لبقائها فيهم زماناً يسيراً او اما الخطايا العرضية التي
يقتربها من يتشاغل في الارضيات فتبقى زماناً طويلاً اذ ليس يتيسر لهم كثيراً ان
يادروا الى تمحيصها بجملة المحبة

وعلى الرابع بان كل شيء ينحصر في ثلاثة اي مبدئ ووسط وغاية كما قال
الفيلسوف في كتاب اسمه اب ١ وقضية ذلك ان جميع مراتب الخطايا العرضية
ترجع الى ثلاثة اي الخشب الذي يبقى في النار زماناً طويلاً والتبن الذي يفنى
بغاية السرعة والحشيش الذي هو بين بين لان الخطايا العرضية على قدر تفاوت
وسوختها او ثقلها يتفاوت زمان تمحيصها بالنار

الفصل الثالث

في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرارة ان يقترب خطيئة عرضية
يفغظ الى الثالث بان يقال : يظهر انه كان ممكناً للانسان في حال البرارة ان
يقترب خطيئة عرضية فقد كتب الشارح على قول الرسول في انيمو ١٤:٢

«لم يكن آدم الذي أُغوي» مانصه «لما لم يكن قد خبر شدة العدل الإلهي كان ممكناً له أن يخطئ» باعتقاده أن ما يقتضيه من الخط يا مغتفر» ولولم يكن ممكناً له أن يقتوف خطيئة عرضية لما كان يعتقد ذلك . فقد أمكن له إذن أن يقتوف خطيئة عرضية من غير أن يقتوف خطيئة مميّة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسيره ف ١١ من سفر التكوين «لا يخال» احد انه كان في قدرة التجرب ان يسقط الانسان لو لم ينشأ قبل ذلك في نفس الانسان حركة كبرياء كان يجب قمعها وحركة الكبرياء المتقدمة السقوط الذي حصل بالخطيئة المميّة لم يكن ممكناً ان تكون سوى خطيئة عرضية . وقال ايضاً في الموضوع المتقدم ذكره «ان الرجل اغراه شهوة الامتحان اذ رأى ان المرأة لم تمت حين اكلت التفاحة المحرمة» ويظهر ايضاً انه كان عند حواء شيء من حركة الكفر لانها شكّت في كلام الرب كما يظهر من قولها «لعلنا نموت» على ما في تلك ٣:٣ وهذه يظهر انها خطأ بعرضية . فاذا قبل ان يقتوف الانسان خطيئة مميّة كان ممكناً له ان يقتوف خطيئة عرضية

٣ وايضاً ان الخطيئة المميّة اشدّ مقابلة لكآل الحالة الأولى من الخطيئة العرضية . وكآل الحالة الأولى لم يمنع الانسان عن ان يرتكب الخطيئة المميّة . فكذا اذن لم يكن مانعاً له عن ارتكاب الخطيئة العرضية

لكن يعارض ذلك ان كل خطيئة تستوجب عقاباً . ولم يكن ممكناً وجود عقاب في حالة البرارة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ١٠ . فاذا لم يكن ممكناً للانسان ان يرتكب خطيئة لا يخرج بها عن تلك الحالة الكمالية . والخطيئة العرضية لا تغير حالة الانسان . فاذا لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية والجواب ان يقال ان الجمهور على ان الانسان لم يكن ممكناً له في حال البرارة ان يرتكب خطيئة عرضية وليس المراد بذلك انه لو ارتكب ما هو

عرضي^١ بالقياس اليه ممتاً بسبب سمو حاله فان شرف الشخص
ظرف^٢ مثقل^٣ للخطيئة لكنه لا يصير بها الى نوع آخر الا ان يرد عليها قباحة
التردد او النذر او نحو ذلك مما لا يحمل^٤ له هنا فاذا ما كان في نفسه عرضياً لم
يكن ممكناً ان يصير ممتاً بسبب شرف الحالة الاولى . فالمراد بذلك اذن ان
الانسان لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية لانه لم يكن ممكناً ان
يرتكب ما هو في نفسه خطيئة عرضية قبل ان يفقد بالخطيئة المميتة كمال الحالة
الأولى - وتحقيق ذلك ان الخطيئة العرضية تحدث عندنا اما لنقص في الفعل
كالحرركات البدئية في جنس الخطايا المميتة واما لفساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية وكلا الامرين
يحدثان عن فساد في الترتيب لعدم اندراج الادنى تحت الاعلى اندراجاً ثابتاً فان
ما يحصل عندنا من الحرركات البدئية في الشهوة الحسية يحدث من عدم خضوع
الشهوة الحسية مطلقاً للعقل وما يحصل من ذلك في العقل يحدث عندنا من
حيث لا يخضع انفاذ فعل العقل للرؤية التي تحصل عن خير^٥ اعلى كما اسلفنا في
مب ٧٤ ف ١٠ وما يحصل في النفس الانسانية من فساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية فلما يحدث
من حيث ان ما يؤدي الى الغاية لا يخضع دائماً للغاية التي لها المقام الاعلى في
المشتبهات وهي بمنزلة مبداء^٦ كما مر في مب ١٠ ف ١ و ٧٢ ف ٥ وقد اسلفنا في
ق ١ مب ٩٥ ف ١ ان الترتيب كان في حال البرارة مرعياً على وجه ثابت فكان
الادنى خاضعاً دائماً للاعلى ما دام الجزء الاعلى في الانسان خاضعاً لله كما قال
اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ١٤ ب ١٧ و ٢٨ ومن ثمة كان يجب ان
لا يحصل في الانسان فساد ترتيب او لم يتبدئ ذلك من عدم خضوع الجزء
الاعلى في الانسان لله وهذا حدث بالخطيئة المميتة . فيظهر من ذلك ان الانسان

لم يكن ممكناً له في حال البرارة ان يرتكب خطيئة عرضية قبل ان يرتكب خطيئة مميتة

إذاً اجيب على الاول بأنه ليس المراد بالعتفر هناك الخطيئة العرضية التي عليها كلامنا بل ما يسهل اغتفاره

وعلى الثاني بان تلك الكبريات التي سبقت في نفس الانسان كانت خطيئة الانسان الأولى المميتة وإنما يقال انها سبقت سقوطه باعتبار فعل الخطيئة الخارج وقد تبع هذه الكبريات شهوة الامتحان في الرجل والشك في المرأة التي بمجرد ما سمعته من الحية من ذكر نهي الله حدث عندها حركة كبرياء حتى كانها لم تشأ ان تنتهي بنبيه وعلى الثالث بان الخطيئة المميتة انما هي مقابلة لكل الحالة الأولى من حيث تفسده وهذا لا تفعله الخطيئة العرضية . ولانه يتعذر اجتماع كل فساد في الترتيب وكال الحالة الأولى يلزم ان الانسان الأول لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية قبل ارتكابه خطيئة مميتة

الفصل الرابع

في انه هل يمكن للملائكة الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية

ينحط إلى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن للملائكة الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية فان الانسان يشارك الملائكة في جزء النفس الاعلى الذي يقال له العقل كقول غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل « الانسان يعقل مع الملائكة » والانسان يمكن له باعتبار جزء النفس الاعلى ان يرتكب خطيئة عرضية . فكذا الملائكة ايضاً

٢ وايضاً من يستطيع الاكثر يستطيع الاقل ايضاً . وقد استطاع الملائكة ان يحب الخير المخلوق اكثر من حبه لله وهذا فعله بارتكابه الخطيئة المميتة . فإذا كان ممكناً له ان يحب الخير المخلوق اقل من حبه لله بغير ترتيب بارتكابه

الخطيئة العرضية

٣ وايضاً يظهر ان الملائكة الاشرار يفعلون اموراً هي في جنسها خطايا عرضية باغرائهم الناس بالضحك ونحوه من الصفات . وظرف الشخص لا يجعل الخطيئة العرضية ممتة كما تقدم في الفصل الآنف ما لم يرد على ذلك نهى مخصوص وليس هذا من مقاصد مقامنا هنا . فيمكن اذن للملاك ان يرتكب خطيئة عرضية لكن يعارض ان كمال الملاك اعظم من كمال الانسان في الحالة الأولى . والانسان لم يكن ممكناً له في الحالة الأولى ان يرتكب خطيئة عرضية . فبالأولى اذن لم يكن ذلك ممكناً للملاك

والجواب ان يقال ان عقل الملاك ليس تدريجياً اي ليس ينتقل من المبادئ الى النتائج مدركاً كلاً منهما على حiale كما يحدث فينا على ما اسلفنا في ق ١ مب ٥٨ ف ٣ فذاً كلما لحظ النتائج وجب ان يلحظها باعتبار حصولها في المبادئ . والغايات في المشتبهات بمنزلة المبادئ ، والمواديات الى الغاية بمنزلة النتائج كما مر غير مرة فاذاً ليس يلتفت عقل الملاك الى ما يؤدي الى الغاية الا باعتبار اندراجه تحت ترتيب الغاية ولهذا فطبع للملائكة يقتضي ان لا يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى ما يؤدي الى الغاية من دون ان يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى الغاية وهذا يحدث بالخطيئة الممتة . والملائكة الاخير لا تتحرك الى ما يؤدي الى الغاية الا بالقياس الى الغاية المقترضة وهي الله ومن ثم كانت جميع افعالهم محبة فيمتنع اذن ان يحصل عندهم خطيئة عرضية . واما الملائكة الاشرار فلا تتحرك الى شيء الا بالقياس الى غاية خطيئة كبريائهم ولذلك فانهم يرتكبون الخطأ الممت في كل ما يفعلونه بارادتهم وليس كذلك حكم ما فيهم من الشوق الطبيعي الى الخير على ما مر في ق ١ مب ٦٣ ف ٤ ومب ٦٤ ف ٢

أذا اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في العقل لكنه يفارقهم في طريقة العقل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الملاك لم يستطع ان يحب الخليقة اقل من حبه لله لا بتوجيه اياها اذ ذاك الى الله على انه الغاية القصوى او الى غاية غير مرتبة بالاعتبار المتقدم هناك

وعلى الثالث بان كل ما يظهر انه خطايا عرضية فالشياطين لتوصل به الى ان يقربوا الناس اليهم فيجروهم الى الخطيئة المميتة ومن ثم فانهم يخطئون في هذه خطأ مميتاً باعتبار الغاية التي يقصدونها

الفصل الخامس

في ان حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة هل هي خطايا مميتة
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة خطايا مميتة فقد قال الرسول في روم ١: ٨ « ليس من قضاء على الذين في المسيح يسوع وهم لا يسلكون بحسب الجسد » وكلامه هناك على شهوة الحس كما يظهر مما قبله فالسبب اذن في كون الشهوة لا توجب هلاك الذين لا يسلكون بحسب الجسد اي بانقيادهم للشهوة انما هو كونهم في المسيح يسوع . والكفرة ليسوا في المسيح يسوع . فالشهوة اذن فيهم موجبة للهلاك لحركاتهم الأولى اذن خطايا مميتة

٢ وايضاً قال انسلموس في كتاب النعمة والاختيار ب ٧ « الذين ليسوا في المسيح اذا شعروا بالجسد استوجبوا الهلاك وان لم يسلكوا بحسب الجسد » وليس يستوجب احد الهلاك الا بالخطيئة المميتة . فاذا لما كان الانسان يشعر بالجسد بحركة الشهوة الأولى كانت حركة الشهوة الأولى في الكفرة خطيئة مميتة في ما يظهر

٣ وايضاً قال انطوس في الموضع المتقدم « صنع الانسان بحيث يجب ان لا يشعر بالشهوة » ويظهر ان الانسان قد تعرّج عن هذا الواجب بنعمة الهاد التي ليست للكفرة . فاذا كلما اشتهى الكافر وان لم يتقّد للشهوة يرتكب خطيئة مميّنة بتعديده الواجب

لكن يعارض ذلك قوله في اع ١٠: ٣٤ « ان الله لا يجابي الوجوه » فاذا ما ليس يقضي به على واحد لا يقضي به على آخر . وهو ليس يقضي بالحركات الأولى على المؤمنين . فكذلك اذن ليس يقضي بها على الكفرة . والجواب ان يقال ان القول بان حركات الكفرة الأولى خطايا مميّنة اذا لم يرضوا بها غير صواب . ويان ذلك من وجهين اما أولاً فمن امتناع كون الشهوة الحسية محلاً للخطيئة المميّنة كما مرّ في مب ٢٤ ف ٤ وطبيعة الشهوة الحسية واحدة في الكفرة والمؤمنين فلا يجوز ان تكون حركتها في الكفرة فقط خطيئة مميّنة . واما ثانياً فمن حال الخاطئ . فان شرف الشخص لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً كما يظهر مما مرّ في مب ٧٣ ف ١٠ وعليه فالخطيئة ليست في المؤمن اخف منها في الكافر بل اثقل كثيراً أولاً لان خطايا الكفرة اكثر استحقاقاً للغفرة بسبب جهلهم كقوله في ١ تيمو ١٣: « نلت رحمة الله لاني فعلت ذلك عن جهل وفي عدم ايماني » وثانياً لان خطايا المؤمنين تزداد ثقلاً بسبب اسرار النعمة كقوله في عبر ١٠: ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً اشد من عدو الوصية الذي قدّس به نجساً »

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول على القضاء بالهلاك الذي تستوجبه الخطيئة الاصلية التي تمتع بنعمة يسوع المسيح وان بقيت الشهوة . فاذا ليس حدوث الشهوة في المؤمنين دليلاً على القضاء بالهلاك الذي تستوجبه الخطيئة الاصلية كما هو الحال في الكفرة

وعلى هذا المعنى ايضاً يجب حمل كلام السلوس وبذلك يتضح الجواب
على الثاني

وعلى الثالث بان ذلك الواجب القاضي بعدم الاشتراء كان حاصلاً بالبرارة
الاصلية فليس يرجع ما يقابله الى الخطيئة الفعلية بل الى الخطيئة الاصلية
الفصل السادس

هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدهما في واحد

بُتخلى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع الخطيئة العرضية
والخطيئة الاصلية وحدهما في واحد فان الاستعداد متقدم على الملكية . والخطيئة
العرضية استعداد للخطيئة الميتة كما مر في م ب ٨٨ ف ٣ فهي اذن توجد قبل
الميتة في الكافر الذي لا تنفر له الخطيئة الاصلية وهكذا قد تجتمع احياناً في
الكفرة الخطايا العرضية والخطيئة الاصلية دون الخطايا الميتة

٢ وايضاً ان اتصال الخطيئة العرضية بالميتة ومشاركتها لها اقل من اتصال
الميتة بالميتة ومشاركتها لها . والكافر الملتطخ بالخطيئة الاصلية يمكن له ان يرتكب
خطيئة ميتة دون ان يرتكب سواها فيمكن له اذن ان يرتكب خطيئة عرضية
دون ان يرتكب خطيئة ميتة

٣ وايضاً يمكن تعيين الزمان الذي فيه يتبدى الطفل ان يرتكب خطيئة
فعلية ومتى بلغ الى هذا الزمان يمكن له ان يبقى في الاقل مدة يسيرة دون ان
يرتكب خطيئة ميتة فان هذا يحدث ايضاً لاعظم الائمة . وفي هذه المدة ولو
يسيرة جداً يمكن له ان يرتكب خطيئة عرضية . فاذا تجاوز اجتماع الخطيئة
العرضية والخطيئة الاصلية في واحد دون الخطيئة الميتة

لكن يعارض ذلك ان الناس يعاقبون على الخطيئة الاصلية في سجن الاطفال
حيث لا يوجد عذاب الحس كما سيأتي بيانه في ق ٣ م ب ٥٩ ف ٦ . والجحيم

يُقَدَّر في فيه الناس بسبب الخطيئة المميتة فقط . فإذا لن يكون مكان يعاقب فيه من لا يكون عليه الا خطيئة عرضية والخطيئة الاصلية فقط والجواب ان يقال يتمتع اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية في واحد دون الخطيئة المميتة وتحقيق ذلك ان الانسان قبل ان يبلغ سني التمييز يكون له من صغر السن المانع من استعمال العقل عاذراً على الخطيئة المميتة فهو اذن بالاولى يكون عاذراً له على الخطيئة العرضية اذا ارتكب ما هو من جنسه خطيئة عرضية فمتى اخذ في استعمال العقل لا يُعذَر بالكلية على الخطيئة العرضية والمميتة غير ان اول ما يعرض حينئذ لفكر الانسان هو ان يتروى في نفسه فان وجه نفسه نحو الغاية المقترضة اصاب بالنعمة مغفرة الخطيئة الاصلية وان لم يوجه نفسه الى الغاية المقترضة فباعتبار ما له في ذلك السن من التمييز يرتكب خطيئة مميتة لاهماله ما في وسعه ومذ ذاك لا يكون فيه خطيئة عرضية دون المميتة الا بعد ان يكون قد غُفِرَ له كل شيء بالنعمة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية ليست استعداداً ضرورياً للخطيئة المميتة بل ممكناً كما يوجب التعب احياناً للحمى لا كما توجب الحرارة لصورة النار وعلى الثاني بان امتناع مجامعة الخطيئة العرضية للخطيئة الاصلية وحدها ليس لاعتبار بعدها عنها او مشاركتها لها بل لعدم استعمال العقل كما تقدم

وعلى الثالث بان الطفل لا اخذ باستعمال العقل يستطيع ان يحتجب في زمان ما سائر الخطايا المميتة لكنه لا ينبو من خطيئة الاهمال المتقدم ما لم يقب الى الله باسرع ما يمكن له لان اول ما يعرض للانسان الميزان يفكر في ذاته التي يعتبرها غاية لما سواها لان الغاية متقدمة في القصد فإذا هذا هو الزمان الذي يوجب عليه امتثال ذلك الامر الايجابي الذي صرح به الرب بقوله في زكريا ٣: ١ « توبوا الي فاتوب عليكم »

المبحث المتم تسعين

في ماهية الشريعة - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما للافعال من المبادئ الخارجة. والمبدأ الخارج الباعث على الشر هو الشيطان وقد اسلفنا الكلام على وسوسته في ق م ب ١١. والمبدأ الخارج المحرك الى الخير هو الله الذي يتقننا بالشريعة وياعدنا بالنعمة. فينبغي الكلام اذن اولاً في الشريعة ثم في النعمة. اما الشريعة فيجب ان ينظر اولاً فيها بالاجمال وثانياً في اقسامها فالشريعة بالاجمال يبحث في ثلاثة منها اولاً في ماهيتها وثانياً في اختلاف الشرائع وثالثاً في معلولات الشريعة - اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الشريعة هل هي امرٌ ذهني - ٢ في غاية الشريعة - ٣ في علتها - ٤ في اذاعتها

الفصل الاول

في ان الشريعة هل هي امرٌ ذهني

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة ليست امرأً ذهنيًا فقد قال الرسول في رو ٢٣: ٧ اري شريعة اخرى في اعضائي الآية. وليس شيء من الامور الذهنية يوجد في الاعضاء لان الذهن لا يستخدم آلةً جسمية. فاذاً ليست الشريعة امرأً ذهنيًا

٢ وايضاً ليس في العقل سوى اتقوة والملكة والتعلل. والشريعة ليست قوة العقل وليست ايضاً ملكة عقلية لان الملكات العقلية هي الفضائل العقلية التي مرّ الكلام عليها في م ب ٥٧ وهي ايضاً ليست فعلاً عقلياً والالزات عند انقطاع فعل العقل كما يحدث في النائمين. فالشريعة اذن ليست امرأً ذهنيًا

٣ وايضاً ان الشريعة تحرك من يخضع لها الى احسان العمل. والتحرك الى العمل خاصٌ بالارادة كما يتضح مما مرّ في م ب ٩ ف ١. فالشريعة اذن لا ترجع الى العقل بل الى الارادة وعليه قول الفقيه ايضاً « ما اراده السلطان فله قوة الشريعة »

لكن يعارض ذلك ان الشريعة من شأنها ان تأمر وتنهى . والأمر من شأن العقل كما مر في مب ١٧ ف ١ . فالشريعة اذن امر ذهني .

والجواب ان يقال ان الشريعة هي نظام ومقدار للافعال يوجب فعل شيء او اجتنابه ونظام الافعال الانسانية ومقدارها هو العقل الذي هو المبدأ الاول للافعال الانسانية كما يظهر مما مر في مب ١ ف ١ ان من شأن العقل ان يوجه الى الغاية التي هي المبدأ الاول في ما ينبغي فعله كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ . وما كان مبدأ في جنس فهو مقدار ونظام لذلك الجنس كالوحدة في جنس العدد والحركة الاولى في جنس الحركات فيلزم اذن ان الشريعة امر راجع الى العقل

اذا اجب على الاول بان الشريعة من حيث هي نظام ومقدار يعتبر لها في الاشياء وجودان احدهما وجودها في القدر والمنظم ولما كان هذا خاصاً بالعقل كانت الشريعة لا توجد بهذا الاعتبار الا في العقل فقط والثاني وجودها في المنتظم والمقدر وبهذا الاعتبار توجد في جميع ما يميل الى شيء بشريعة ما حتى ان كل ميل صادر عن شريعة يقال له شريعة لا بالذات بل بالمشاركة وبهذا المعنى يقال لميل الاعضاء الى الشهوة شريعة الاعتناء

وعلى الثاني بانه كما يعتبر في الافعال الخارجة الفعل والمفعول كالبناء والمبني كذلك يعتبر في افعال العقل فعل العقل في نفسه وهو العقل والاستدلال وشيء يحصل عن هذا الفعل وهو في العقل النظري اولاً الحد وثانياً القضية وثالثاً القياس . ولما كان العقل العملي ايضاً يستعمل ضرباً من القياس في المفعولات كما مر في مب ١٣ ف ٣ ومب ٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٢ بناءً على قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ كان يوجد في العقل العملي شيء هو بالنسبة الى الافعال كالقضية في العقل النظري بالنسبة الى النتائج وهذه القضايا الكلية الموجودة في

العقل العملي والناظرة الى الافعال تتضمن حقيقة الشريعة وهي قد تكون في العقل بالفعل وقد تكون فيه بالملكة

وعلى الثالث بان العقل يستمد قوة التحريك من الارادة كما مر في مب ١٧ فلهذا لانه من طريق ان مريداً يريد الغاية يأمر العقل بما يؤدي الى الغاية . و ارادة ما يؤمر به لا تتضمن حقيقة الشريعة الا اذا كانت منظمة من العقل وبهذا المعنى يقال ان لارادة السلطان قوة الشريعة والا لكانت ارادته عسفاً لا شريعة

الفصل الثاني

في ان الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة .
ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس الغرض من الشريعة هو دائماً المصلحة العامة لان من شأن الشريعة ان تأمر وتنهى . والاوامر انما يقصد بها مصالح خاصة . فاذا ليس غرض الشريعة دائماً هو المصلحة العامة
٢ وايضاً ان الشريعة ترشد الانسان الى الفعل . والافعال الانسانية محلها الجزئيات . فاذا غاية الشريعة ايضاً مصلحة جزئية
٣ وايضاً قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وكه ب ٣ « اذا كانت الشريعة قائمة بالعقل كان كل ما يقوم بالعقل شريعة » وليس يقوم بالعقل ما يقصد به المصلحة العامة فقط بل ما يقصد به المصلحة الخاصة ايضاً . فاذا ليس الغرض من الشريعة هو المصلحة العامة فقط بل المصلحة الخاصة ايضاً
لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ا ٢ ان الشريعة « ليست منحصرة في منفعة خاصة لكنها موضوعة لمنفعة الجمهور العامة »
والجواب ان يقال ان الشريعة ترجع الى ما هو مبدأ الافعال الانسانية من طريق كونها نظاماً ومقداراً كما تقدم في الفصل الآنف وكما ان العقل هو مبدأ

الافعال الانسانية كذلك يوجد فيه ايضاً شيء هو مبدأ لكل ما سواه وهذا ما
يجب ان ترجع اليه الشريعة بالاصالة والخصوص والمبدأ الاول في الافعال
التي يتعلق بها العقل العملي هو الغاية القصوى^١ والغاية القصوى للحياة الانسانية
هي السعادة او النجاة كما مر في مب ٢ ف ٢ ومب ٣ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ فالشريعة
اذن يجب ان تلاحظ بالانحصار النسبة الى السعادة — وايضاً لما كانت نسبة
الجزء الى الكل كنسبة الناقص الى الكامل وكان الانسان الواحد جزءاً من
الجماعة الكاملة وجب ان تلاحظ الشريعة بالخصوص النسبة الى السعادة العامة
ومن ثم اورد الفيلسوف في حد الامور الشرعية السعادة والاجتماع السياسي
فانه قال في الخلقيات ك ٥ ب ١ « نطلق الشرعي العادل على ما يفعل السعادة
وفروعها ويحفظها في الاجتماع السياسي » لان الجماعة الكاملة هي المدينة كما في
السياسة ك ١ ب ١ وما كان متناهياً في جنس فهو مبدأ لسواه وانما يقال غيره
بالنسبة اليه كما ان النار التي هي متناهية في الحرارة هي علة الحرارة في الاجسام
المركبة التي انما يقال لها حارة من حيث مشاركتها في النار وعلى هذا فلما كانت
الشريعة متناهية في النسبة الى المصلحة العامة كان كل امر آخر متعلق بفعل
جزئي لا يعتبر شريعة الا بحسب نسبته الى المصلحة العامة ولهذا كانت غاية
كل شريعة هي المصلحة العامة

اذ اوجب على الاول بان الامر يدل على تعليق الشريعة بما هو منتظم بها وما
يختص بالشريعة من النسبة الى المصلحة العامة يمكن تعليقه بالغايات الخاصة
ولهذا كانت الاوامر تتعلق ببعض الجزئيات ايضاً

وعلى الثاني باننا نسلم ان الافعال محلها الجزئيات الا ان تلك الجزئيات يجوز
ان تنسب الى المصلحة العامة لا بمصوم الجنس او النوع بل بمصوم العلة الغائية
باعتبار اطلاق المصلحة العامة على الغاية العامة

وعلى الثالث بانه كما لا يقرر شي قطعاً بالعقل النظري الا بالتحليل الى
المبادئ الأولى البينة بنفسها كذلك ليس يقرر شي قطعاً بالعقل العملي الا
بنسبته الى الغاية القصوى التي هي المصلحة العامة وما يقرر بالعقل على هذا النحو
يعتبر شريعة

الفصل الثالث

هل عقل كل عاقل شارع

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان عقل كل عاقل شارع فقد قال
الرسول في رو ١٤:٢ « الامم الذين ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو
في الناموس فهم ناموس لانفسهم » وقوله يتناول الجميع مطلقاً . فاذا اكل واحد
يستطيع ان يسن لنفسه شريعة

٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يحمل الناس على الفضيلة كما قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٢ ب ١ . وكل انسان يستطيع ان يحمل غيره على الفضيلة . فاذا
عقل كل انسان شارع

٣ وايضاً كما ان والي المدينة هو مدبر المدينة كذلك كل رب منزل هو
مدبر المنزل . ووالي المدينة يستطيع ان يسن في المدينة شريعة . فاذا اكل رب
منزل يستطيع ان يسن شريعة في منزله

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ١٠ وقد ورد
ايضاً في كتاب المراسيم تم ٢ « الشريعة دستور للشعب به سن من مقدموه معه شيئاً »
فاذا ليس لكل ان يسن شريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة تلاحظ خاصة واولاً واصالة النسبة الى المصلحة
العامة وتوجه شي الى المصلحة العامة هو من شأن الجمهور او من يقوم مقامه
ولذلك كان سن الشريعة يختص اما بالجمهور كله او بالشخص العام الذي يلي

أمر الجمهور كله لأن التوجيه إلى الغاية في كل ما سوى ذلك أيضاً يخص بمن
تخص به تلك الغاية

إذا أُجيب على الأول بأن الشريعة توجد في شيء ولا وجودها في المنظم فقط
بل وجودها في المتنظم أيضاً بالمشاركة وبهذا الاعتبار كل إنسان شريعة لنفسه
من حيث مشاركته في نظام منظم ومن ثم قيل هناك بعد ذلك « الذين يظهرون
عمل الناموس المكتوب في قلوبهم »

وعلى الثاني بأن الشخص الخاص لا يستطيع أن يسوق إلى الفضيلة سوقاً مؤثراً
وجل ما يستطيعه النصيح فإن لم تقبل نصيحته فليس له تلك القوة القاسرة التي
يجب أن تكون للشريعة حتى تسوق إلى الفضيلة سوقاً مؤثراً كما قال الفيلسوف في
الحلقات ك ١٠ ب ٩ أما الجمهور أو الشخص العام الذي يلي الاقتصاص فله هذه
القوة القاسرة كما سيأتي في سب ٩٢ ف ٢ ولذلك كانت سن الشريعة خاصاً
به وحده

وعلى الثالث بأنه كما أن الإنسان جزء من المنزل كذلك المنزل جزء من
المدينة والمدينة هي الجماعة الكاملة كما في السياسة ك ١ ب ١ ولذلك فكما أن مصلحة
الإنسان الواحد ليست هي الغاية القصوى لكنه يُقصد بها المصلحة العامة كذلك
خيراً للمنزل الواحد يقصد به مصلحة المدينة الواحدة التي هي الجماعة الكاملة وعلى
هذا فمن يتولى تدبير منزل له أن يرسم أوامر وتربيّات لكنها لا تعتبر في
الحقيقة شريعة

الفصل الرابع

في أن اذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها

ينحط إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن اذاعة الشريعة ليست من حقيقتها فإن
الشريعة الطبيعية هي أخص الشرائع وهي لا تحتاج إلى اذاعة . فإذا ليست اذاعة

الشريعة من حقيقتها

٢ وايضاً من شأن الشريعة الخاص ان تلزم فعل شيء او عدم فعله . وهي لا تلزم من تداع عليهم فقط بل غيرهم ايضاً . فاذا اذاعتها من حقيقتها
٣ وايضاً ان الزام الشريعة يتناول المستقبل ايضاً لان « الشرائع تلزم في الامور المستقبلية » كما قول الفقهاء في الدستور كـ ١٠ . والاذاعة تقع على الحاضرين فاذا ليست ضرورية للشريعة

لكن يعارض قوله في كتاب المراسيم تمء « انما يتم وضع الشرائع متى اذيعت » والجواب ان يقال ان الشريعة تُفرض على الغير يجعلها نظاماً ومقداراً له كما مر في ف ١ والنظام والمقدار يفرض بوضعه لما ينتظم ويتقدر فلا بد اذن لحصول الشريعة على ما هو خاص بها من قوة الالزام من وضعها لمن يجب ان يسلك بحسبها من الناس وهذا الوضع انما يحصل باطلاعهم عليها بواسطة اذاعتها . فالاذاعة اذن ضرورية لحصول الشريعة على قوتها وهكذا من هذه الاربعة المتقدمة يمكن اخذ حد الشريعة التي ليست الا نظاماً عقلياً يقصده به المصلحة العامة مذاعاً ممن يلي امر الجمهور

اذاً اجيب على الاول بان اذاعة الشريعة الطبيعية تحصل بمجرد كون الله التي معرفتها بالنطرة الطبيعية في عقول الناس

وعلى الثاني بان الذين لم تدع عليهم الشريعة يكفون بحفظها من حيث انها متى اذيعت تتصل بعلمهم او يمكن ان تتصل به بواسطة الاخرين

وعلى الثالث بان الاذاعة الحاضرة تتناول المستقبل ببقاء الكتابة المسطورة بها والتي تتكفل باذاعتها دائماً على نحو ما وعليه قول ابيدوروس في الاشتقاق لك ٢٠١ « الشريعة » (وهي في اللاتينية lex) مشتقة من القراءة (legendo) لكونها مكتوبة »

المبحث الحادي والتسعون

في اختلاف الشرائع - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في اختلاف الشرائع ومدار البحث في ذلك على ست مسائل - ١ هل يوجد شريعة ازيلية - ٢ هل يوجد شريعة طبيعية - ٣ هل يوجد شريعة انسانية - ٤ هل يوجد شريعة الهية - ٥ في ائت الشريعة الالهية هل هي واحدة او أكثر - ٦ هل يوجد شريعة للخطيئة

الفصل الأول

هل يوجد شريعة ازيلية

ينحط الى الأول بان يقال : يظهر انه ليس يوجد شريعة ازيلية لان كل شريعة تُقرَض على بعض . ولم يكن منذ الازل من كان ممكناً فرض الشريعة عليه اذ لم يكن منذ الازل الا الله وحده . فاذاً ليس يوجد شريعة ازيلية

٢ وايضاً ان الاذاعة من حقيقة الشريعة . ويمتنع حصول الاذاعة منذ الازل اذ لم يكن منذ الازل من تداع عليه . فاذاً يمتنع وجود شريعة ازيلية

٣ وايضاً ان للشريعة غاية تتوجه اليها وليس لشيء ازلي غاية يتوجه اليها اذ الغاية القصوى وحدها ازيلية . فاذاً ليس يوجد شريعة ازيلية

لكن يعارض ذلك قول ارغسطينوس في الاختيارك اب ٦ « ان الشريعة التي هي العقل الأعلى لا يمكن لعقله ان لا يراها ازيلية وغير متغيرة »

والجواب ان يقال ليست الشريعة سوى ما يملكه العقل العملي في السلطان الذي يسوس جماعة كاملة كما تقدم في البحث الانف ١ و ٣ و واضح انه اذا كان

العالم يدير بالعناية الاخوية كما مر في ق ١ م ب ٢٢ ف ١ و ٢ كان مجموع الكائنات باسرها مدبراً بالعقل الالهي فكان مبدأ سياسة الكائنات المتصور في عقل الله

من حيث هو سلطانها يعتبر شريعة . ولما لم يكن شيء من تصورات العقل الالهي زمناً بل كلها ازيلية كما في ام ٨ : ٢٣ وجب ان يقال لشريعة العقل الالهي ازيلية

إذا اجيب على الاول بان ما ليس كائنًا في نفسه كائنٌ عند الله من حيث يتعلق به سابق علمه وترتيبه كقوله في روم ١٧: ٤ «الذي يدعو ما هو غير كائن كأنه كائن» وعلى هذا فتصور الشريعة الالهية الازلي يعتبر شريعةً ازالةً من حيث يقصد به الله سياسة الاشياء التي تعلق بها سابق علمه.

وعلى الثاني بان الاذاعة تحصل بالكلمة والكتابة والشريعة الازلية مذاعةٌ من جهة الله بكلا الوجهين لان كلاً من الكلمة الالهية وكتابة سفر الحياة ازليٌ واما من جهة الخليفة باعتبار سماعها او معاينتها فلا يمكن ان تكون اذاعتها ازالةً

وعلى الثالث بان للشريعة غايةً بالمعنى الفعلي اي بمعنى ان بعض الاشياء يتوجه بها الى غاية لا بالمعنى الانفعالي اي ان تكون الشريعة نفسها متوجهة الى غاية الا ان يعرض ذلك في صاحب السياسة لذي له غايةٌ خارجة عن نفسه لابدان يوجه اليها شريعته ايضاً. على ان غاية السياسة الالهية هي الله وليست شريعته شيئاً سواه. فالشريعة الازلية اذن ليس لها غايةٌ اخرى تقصد اليها

الفصل الثاني

هل يوجد فينا شريعة طبيعية

يُغَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس فينا شريعة طبيعية فان الشريعة الازلية تكفي لسياسة الانسان فقد قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ «الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب» والطبيعة لا تتجاوز المفيدات كما لا تقصر في الضروريات. فاذا ليس للانسان شريعةٌ طبيعية

٢ وايضاً انما يتوجه الانسان في افعاله الى الغاية بالشريعة كما مر في مب ٩٠ ف ٢. وتوجيه الافعال الانسانية الى الغاية لا يحصل بالطبيعة كما يعرض في الحيوانات الغير الناطقة التي انما تفعل لغاية بالشوق الطبيعي فقط بل انما يفعل

الانسان لغاية بالعقل والارادة . فاذا ليس للانسان شريعة طبيعية
 ٣ وايضاً كلما كان شخصه اعظم حرية كان اقل خضوعاً للشريعة . والانسان
 اعظم حرية من جميع الحيوانات لما له دون سائر الحيوانات من الاختيار .
 وليست سائر الحيوانات خاضعة للشريعة الطبيعية . فاذا كذلك الانسان
 ليس خاضعاً لشريعة طبيعية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في رو٢: ١٤ « والامم الذين
 ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس » ونصه « واثق لم يكن
 عندهم ناموس مكتوب لكن عندهم ناموساً طبعياً يدرك به كل واحد ويعلم من نفسه
 ما هو خير وما هو شر »

والجواب ان يقال قد أسلفنا في مب ٩٠ ف ١ ان الشريعة لكونها نظاماً ومقداراً
 يجوز ان توجد في شيء على نحوين اولاً وجودها في المنظم والمقدر وثانياً وجودها
 في المنتظم والمتقدر اذا انما ينتظم شيء او يتقدر من حيث تحصل له المشاركة في
 النظام او المقدر وعليه فلا كانت جميع الاشياء الخاضعة للعناية الالهية منتظمة
 ومتقدرة بالشريعة الازلية كما يظهر مما مر في الفصل الآنف وضح ان لجميع
 الاشياء نوعاً من المشاركة في الشريعة الازلية اي من حيث يحصل عندهم
 بقوتها ميل الى افعالهم وغاياتهم . والخلقة الناطقة تمتاز عن سائر الاشياء في
 كونها تخضع للعناية الالهية على نحو اسمي من حيث تحصل لها المشاركة ايضاً في
 العناية لعنايتها بنفسها وبغيرها فهي اذن مشاركة ايضاً في العقل الازلي الذي به
 يحصل عندها الميل الطبيعي الى ما ينبغي من الافعال والغايات وهذه المشاركة
 الحاصلة للخلقة الناطقة في الشريعة الازلية يقال لها شريعة طبيعية ومن ثم حين
 قال المرتل في مز ٤: ٦ « اذبحوا ذبيحة البر » تصوراً ان بعضاً سألوا ما هي افعال
 البر فقال « كثيرون يقولون من يرينا الخير » ثم اجاب على ذلك بقوله « رسم

علينا نور وجهك ايها الرب هو معنى ذلك ان نور العقل الطبيعي الذي به نميز الخير من الشر وهو يرجع الى الشريعة الطبيعية ليس شيئاً سوى ارتسام النور الالهي فينا . ومن ثم يظهر ان النور الطبيعي ليس شيئاً سوى مشاركة الخليفة الناطقة في الشريعة الازلية

إذا اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض لو كانت الشريعة الطبيعية امراً مغايراً للشريعة الازلية وقد تقدم انها ليست سوى المشاركة فيها وعلى الثاني بان كل فعل من افعال العقل والارادة يصدر عندنا عن شيء حاصل بالطبع كما اسلفنا في مب ١٠ ف الان كل قياس يحصل عن المبادئ المعلومة بالنطرة وكل اشتياق لما يؤدي الى الغاية يصدر عن الشوق الطبيعي الى الغاية القصوى فيكذا ايضاً يجب ان يكون توجيه افعالنا الأولى الى الغاية حاصلًا بالشريعة الطبيعية

وعلى الثالث بان للحيوانات الغير الناطقة ايضاً مشاركة في العقل الازلي على حسب حالها كخليفة الناطقة الا انه لما كانت مشاركة الخليفة الناطقة فيه تحصل على وجه عقلي وذهني كان يقال لمشاركتها في الشريعة الازلية شريعة حقيقة لان الشريعة امر عقلي كما مر في البحث الآنف ف ا واما الخليفة الغير الناطقة فليست مشاركتها فيه على وجه عقلي ولذلك لا يجوز ان يقال لها شريعة الأعلى وجه التشبيه

الفصل الثالث

من يوجد شريعة انسانية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه لا يوجد شريعة انسانية لان الشريعة الطبيعية هي المشاركة في الشريعة الازلية كما مر في الفصل الآنف . وجميع الاشياء متاهية الترتيب بالشريعة الازلية كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ١

ب ٠٦ فالشريعة الطبيعية اذن تكفي لترتيب جميع الامور الانسانية ٠ فلاحاجة اذن الى شريعة انسانية

٢ وايضاً ان الشريعة تتضمن حقيقة المقدار كما مر في البحث الآنف ف ١٠١ والعقل الانساني ليس مقداراً للاشياء بل بالعكس كما في الالهيات ك ١٠٠ فاذاً يمتنع صدور شريعة عن العقل الانساني

٣ وايضاً ان المقدار يجب ان يكون في غاية اليقين كما في الالهيات ك ١٠١ وارشاد العقل الانساني الى ما ينبغي فعله ليس بالامر اليقين كقوله في حك ١٤:٩ « افكار البشر ذات احجام وبصائرنا غير راسخة » فاذاً يمتنع صدور شريعة عن العقل الانساني

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ و ٩ اثبت شريعتين احدهما ازلية والاخرى زمانية وقال انها انسانية

والجواب ان يقال ان الشريعة شي يبله العقل العملي كما مر في البحث الآنف ف ١ وحكم العقل العملي والعقل النظري في صدور افعالهما واحداً فان كليهما ينتقل من بعض المبادئ الى بعض النتائج كما مر في الموضع المتقدم ٠ اذا تقرر ذلك وجب ان يقال كما ان العقل العملي يحصل فيه عن المبادئ المينة بنفسها المدركة بالفطرة نتائج العلوم المختلفة التي ليست معرفتها حاصلة لنا بالفطرة بل مستنبطة باجتهاد العقل كذلك من الضرورة ان ينتقل العقل الانساني من اوامر الشريعة الطبيعية التي هي بمنزلة مبادئ عامة يينة بنفسها الى تدبير امور اخص وهذه التدابير الخاصة المستنبطة بالعقل الانساني يقال لها شرائع انسانية متى رُغيت فيها سائر الشروط التي تقتضيها حقيقة الشريعة كما مر في البحث الآنف ف ٢ وما يليه وعليه قول توليوس في خطايته ك ٢ ب ٥٣ « ان مبدأ الشرع صدر عن الطبع ثم تطرقت العادة الى بعض امور لا اعتقاد نفعها ثم

اثبت خوف الشرائع والدين ما صدر عن الطبع وثقرر بالعادة «
إذا اجيب على الاول بان العقل الانساني لا يستطيع ان يشارك العقل الالهي
في تمام تصويره ورسمه بل على حسب حاله وعلى وجه ناقص ولذلك فكما ان
لنا من جهة العقل النظري علماً طبعياً ببعض المبادئ العامة حاصلات عندنا
بالمشاركة الطبيعية في الحكمة الالهية وليس لنا علم خاص بكل حقيقة كما هي
مندرجة في الحكمة الالهية كذلك للانسان من جهة العقل العملي مشاركة طبيعية
في الشريعة الازلية باعتبار بعض المبادئ العامة لا باعتبار التدابير الخاصة لجميع
الاشياء مع كونها مندرجة في الشريعة الازلية ومن ثمه وجب ايضاً ان ينتقل
العقل الانساني الى تقرير شرائع على وجه خاص

وعلى الثاني بان العقل الانساني ليس في نفسه نظاماً للاشياء بل المبادئ
المركبة فيه طبعاً هي نظمات عامة ومقادير لجميع الاشياء التي يفعلها الانسان
والتي انما نظامها ومقدارها العقل الطبيعي وان لم يكن مقداراً لما يصدر عن الطبع
وعلى الثالث بان العقل العملي يتعلق بالمتعولات التي هي جزئية وحادثة
لا بالضروريات كالعقل النظري وهذا لا يمكن ان يكون للشرائع الانسانية ما
لنتائج العلوم البرهانية من العصمة عن الخطأ وليس من الضرورة ان يكون كل
مقدار يقيناً ومعضوماً من الخطأ من كل وجه بل بحسب ما يمكن في جنسه

الفصل الرابع

هل مست الحاجة في وجود شريعة الهية

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لم يكن حاجة الى وجود شريعة الهية
لان الشريعة الطبيعية مشاركة حاصلة عندنا في الشريعة الازلية كما مر في ف ٢
والشريعة الازلية هي الشريعة الالهية كما مر في ف ١ . فلا حاجة اذن بعد الشريعة
الطبيعية والشرائع الانسانية المتفرقة عنها الى شريعة اخرى الهية

٢ وايضاً قيل في سي ١٥: ١٤ «ترك الله الانسان في يد مشورته» والمشورة هي فعل العقل كما مر في مب ١٤ ف ١٠. فاذاً قد ترك الانسان لسياسة عقله ٠ وارشاد العقل الانساني هو الشريعة الانسانية كما مر في الفصل الآف ٠ فلا حاجة اذن في سياسة الانسان الى شريعة اخرى الهية

٣ وايضاً ان الطبيعة الانسانية هي اكفى من المخلوقات الغير الناطقة ٠ والمخلوقات الغير الناطقة ليس لها شريعة الهية غير الميل الطبيعي المركب فيها فالخلقة الناطقة اذن أولى بان لا يكون لها شريعة الهية غير الشريعة الطبيعية لكن يعارض ذلك ان داود التمس ان يجعل الله له شريعة بقوله في مز ١١٨: ٣٣ «سن لي شريعة يا رب في طريق عدلك»

والجواب ان يقال انه ماعدا الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية كان لابد لتدبير العيشة الانسانية من وجود شريعة الهية وذلك لاربعة اسباب اما اولاً فلان الانسان يهتدي بالشريعة الى افعاله بالنسبة الى الغاية القصوى ٠ ولولم يكن الانسان متوجهاً الا الى غاية لا تتجاوز مناسبة قدرته الطبيعية لما وجب ان يكون له ما يرشده من جهة العقل فوق الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية المتفرعة عنها ٠ الا انه لما كان الانسان متوجهاً الى غاية السعادة الابدية التي تتجاوز مناسبة القدرة الانسانية الطبيعية كما مر في مب ٥ ف ٥ كان من الضرورة ان يكون له فوق الشريعة الطبيعية والانسانية شريعة الهية ترشده ايضاً الى غايته — واما ثانياً فلانه بسبب عدم يقينية الحكم الانساني ولاسيما في الحوادث والجزئيات قد يعرض ان يكون للناس في الافعال الانسانية احكام مختلفة ينشأ عنها ايضاً شرائع مختلفة ومتضادة فكان لابد للانسان في معرفته بدون ريب ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ان يهتدي في افعاله بالشريعة الالهية المجزوم بامتناع الخطأ فيها — واما ثالثاً فلان الانسان انما يستطيع الاشتراع في ما يستطيع

الحكم فيه وليس للانسان ان يحكم في الحركات الداخلة الخفية بل انما له ان يحكم في الافعال الخارجة الظاهرة ومع ذلك فكالم الفضيلة يقتضي ان يكون الانسان مستقيماً في افعاله الباطنة والظاهرة ولهذا لم يكن في قدرة الشريعة الانسانية ان تنهى وتأمّر بالكفاية في الافعال الباطنة بل كان لابد في ذلك من ورود الشريعة الالهية ايضاً - واما رابعاً فلان الشريعة الانسانية لا تقوى على معاقبة او منع كل ما يفعل من الشر كما قال اوغسطينوس في الاختيار كتاب ٥ لانها لو ارادت رفع جميع الشرور لارتفعت ايضاً خيرات كثيرة وامتنعت فائدة المصلحة العامة التي هي ضرورية للعرمان البشري فلئلا يبقى شيء من الشر دون نهى او قصاص كان لابد من ورود الشريعة الالهية الناعية عن جميع الخطايا - وقد اشير الى هذه الاسباب الاربعة في مز ١٨: ٨ حيث قيل « شريعة الرب لا دنس فيها » اي لا تسمح بشيء من دنس الخطيئة « تردّ النفوس » لانها لا تدير الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً « وشهادة الرب صادقة » بسبب يقين الحق والاستقامة « تحكم الاغبياء » من حيث تسوق الانسان الى الغاية الفائقة الطبع والالهية

اذ اُجيب على الاول بان مشاركة الانسان في الشريعة الازلية بالشريعة الطبيعية انما هي على قدر ما تحمله الطبيعة الانسانية على انه لابد للانسان ان يهتدى الى الغاية انقصوى انفاقة الطبيعة بطريقة اسمى ولهذا وردت الشريعة الالهية التي بها تحصل المشاركة في الشريعة الازلية على وجه اعلی وعلى الثاني بان المشورة نوع من البحث فلا بد ان تحصل عن بعض المبادئ ولا يكفي حصولها عن المبادئ القطرية التي هي رسوم الشريعة الطبيعية لما تقدم في جرم الفصل بل لابد من ورود مبادئ اخرى وهي رسوم الشريعة الالهية وعلى الثالث بان المخلوقات الغير الناطقة ليست متوجهة الى غاية اسمى من

الغاية المعادلة لقوتها الطبيعية فليس حكمها وحكم المخلوقات الناطقة سواءً

الفصل الخامس

في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة فقط

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الشريعة الالهية واحدة فقط لان شريعة الملك الواحد في المملكة الواحدة واحدة . ونسبة الجنس البشري كله الى الله كنسبته الى ملك واحد كقوله في مز ٤٦: ٨ « الله هو ملك الارض كلها » فالشريعة الالهية اذن واحدة

٢ وايضاً لكل شريعة غاية يقصدها الشارع في من يشرعها لهم . والله يقصد في جميع الناس امراً واحداً بعينه كقوله في ١ نيمو ٤: ٢ « يريد ان جميع الناس يخلصون ويلتفتون الى معرفة الحق » . فالشريعة الالهية اذن واحدة

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية اقرب في ما يظهر الى الشريعة الازلية التي هي واحدة من الشريعة الطبيعية على قدر ما ان وحي النعمة اعلى من المعرفة الطبيعية والشريعة الطبيعية واحدة عند جميع الناس . فالشريعة الالهية اذن أولى ان تكون كذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١٢: ٧ « عند تحول الكهنوت لا بد من تحول الناموس » والكهنوت كهنوتان كما ورد هناك اي كهنوت لاوي وكهنوت المسيح . فالشريعة الالهية اذن شريعتان ايضاً شريعة عتيقة وشريعة جديدة

والجواب ان يقال ان العدد يحصل عن القسمة كما مر في ق ١ م ٣٠ ف ٣ والقسمة في الاشياء تقع على ضربين احدهما كقسمة الاشياء المتغايرة بالنوع مطلقاً كالفرس والثور واثنائي كقسمة الكامل والناقص في نوع واحد بعينه كالطفل والرجل ومن هذا القبيل قسمة الشريعة الالهية الى عتيقة وجديدة ومن ثم قد شبه الرسول في غلا ٣: ٤ و ٢٥٢ حال الشريعة العتيقة بحال الطفل

الذي تحت المؤدب وحال الشريعة الجديدة بحال الرجل الكامل الذي ليس تحت مؤدبٍ والكمال والنقصان في كلتا الشريعتين يُعتبر بحسب ثلاثة أمور خاصة بالشريعة كما مرّ^١ لأن الشريعة أولاً من شأنها أن يُقصد بها المصلحة العامة على أنها غايتها كما مرّ^٢ في المبحث الآنف^٣ والمصلحة العامة يجوز أن تكون على ضربين أي مصلحة محسوسة وراضية وهذه كانت مقصودة بالذات من الشريعة العتيقة ولذا نجد في خر^٤ أن الشعب دُعي حالاً في بدء الشريعة إلى ملك الكنعانيين الأرضي ثم مصلحة معقولة وسماوية وهذه هي المقصودة من الشريعة الجديدة ولهذا دعا المسيح حالاً في أول بشارته إلى ملكوت السماوات بقوله في متى ١٧: ٤ «توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات» ومن ثم قال أوغسطينوس في رده على فوستوس لك^٥ ب ١١ «أن العهد العتيق يتضمن وعد الأشياء الزمانية ولذلك يقال له عتيق وأما وعد الحياة الأبدية فخاص بالعهد الجديد» - وثانياً من شأن الشريعة أن تدير الأعمال الانسانية على مقتضى ترتيب العدل وهذا تفضل به الشريعة الجديدة الشريعة العتيقة لأنها ترتب أفعال النفس الباطنة كقوله في متى ٢٠: ٥ «أن لم يزد بركم على الكتب والفريسيين فلن تدخلوا ملكوت السماوات» ومن ثم قيل في الأحكام ٣ ثم ٤٠ «أن الشريعة العتيقة تنهى اليد والشريعة الجديدة تنهى النفس» - وثالثاً من شأن الشريعة أن تدعو الناس إلى حفظ الرسوم وهذا كانت تفعله الشريعة العتيقة حذر العقاب وأما الشريعة الجديدة فتفعله بالحب التي تُفرغ في قلوبنا بنعمة المسيح التي تمنح في الشريعة الجديدة وأما في الشريعة العتيقة فكان يرمز إليها فقط وعليه قول أوغسطينوس في رده على اديمتوس المانوي ب ١٧ «أن بين الشريعة والانجيل فرقاً وجيزاً وهو الخوف والمحبة»

إذاً اجيب على الاول بأنه كما أن ربّ البيت يفرض في منزله على اولاده

الأحداث والبالغين رسوماً متغايرة كذلك الله الملك الواحد قدس في مملكته
الواحدة شريعة للناس حين لم يكونوا قد بلغوا حال الكمال وسن لهم شريعة
أخرى أتم حينما بلغوا بالشريعة الأولى إلى حال أعظم من ادراك الالهيات
وعلى الثاني بان خلاص الناس لم يكن ممكناً إلا بالمسيح كقوله في
اع ١٣: ٤ « ليس اسم آخر ممنوحاً للناس به ينبغي ان نخلص » ولذلك
فالشريعة التي تبعث الجميع على وجه كمال إلى الخلاص لم يكن ممكناً ان تعطى
إلا بعد بعثة المسيح وأما قبلها فقد وجب ان تجعل للشعب الذي يولد منه المسيح
شريعة اعدادية لقبول المسيح مشتملة على بعض اصول العدل المنجي من الاذى
وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية تدير الانسان باعتبار بعض رسوم عامة
يشارك فيها الكاملون والناقصون ولهذا كانت واحدة عند الجميع وأما الشريعة
الالهية فانها تدير الانسان ايضاً في بعض الجزئيات التي لا يستوي الكاملون
والناقصون في النسبة اليها ولهذا وجب ان يكون هناك شريعتان الهيئتان كما تقدم
في جرم النصل

الفصل السادس

هل يوجد شريعة الشهوة

يُحْتَضَرُ إلى السادس بان يقال: يظهر ان ليس يوجد شريعة الشهوة فقد قال
ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٣ « الشريعة قائمة بالعقل » والشهوة
لا تقوم بالعقل بل بالاحرى تعسف . جادة العقل . فالشهوة اذن لا تتضمن حقيقة
الشريعة

٢ وايضاً كل شريعة فهي ملزمة بحيث ان من لا يراعها يقال له مجاوز
الشريعة . والشهوة لا توجب على من لا يتبعها صفة المجاوزة بل بالاحرى يعتبر متبعها
مجاوذاً للشريعة . فهي اذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

٣ وايضاً ان الشريعة يُقصد بها المصلحة العامة كما مر في البحث الآنف ف٢ والشهوة لا تبعث على المصلحة العامة بل بالاحرى على المصلحة الخاصة . فهي اذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٢: ٢٣ « ارى ناموساً آخر في اعضالي منافياً لناموس عقلي »

والجواب ان يقال ان الشريعة توجد بالذات في المنظم والمقدّر وبالمشاركة في المنتظم والمتقدر كما مر في ف٢ ومب ٩٠ ف١ بحيث ان كل ما يوجد في ما يخضع للشريعة من ميل او ترتيب يقال له شريعة بالمشاركة كما مر في الموضع المتقدم ويجوز ان يجعل الشارع في ما يخضع للشريعة ميلاً على نحوين اولاً بالذات من حيث يُميل الخاضعين له الى شيء ويُميل احياناً بعضاً مختلفين منهم الى افعال مختلفة وباعتبار هذا النحو يجوز ان يقال ان شريعة الجنود غير شريعة التجار غير . وثانياً بالتبعية من حيث انه متى عزل الشارع احد مروضيه عن مقام يلزم ان ينتقل الى رتبة أخرى وشريعة أخرى على نحو ما كما لو عزل الجندي من الجندية فانه ينتقل الى شريعة اهل الزراعة او التجارة — اذا تمهد ذلك فالله الشارع يوجد تحت سلطانه مخلوقات مختلفة لها اميال طبيعية مختلفة . فما كان في احدها شريعة على نحو ما فهو في غيره منافٍ للشريعة كقولي ان الحدة شريعة في الكلب على نحو ما ولكنها منافية للشريعة في النعجة او غيرها من الحيوانات الوديمة . فاذا ما حصل للانسان بالترتيب الالهي باعتبار حاله حتى يفعل بحسب العقل هو شريعة الانسان وهذه الشريعة كانت في الحالة الاولى من القوة بحيث كان يتمذران يحدث منه شيء خارج عن حد العقل او منافٍ له . الا انه لما اتمد الانسان عن الله صار يدفع بقوة الشهوة الحسية . وهذا يعرض ايضاً لكل انسان بخصوصه على قدر بعده عن العقل حتى انه يشبهه على نحو

ما البهائم التي تندفع بقوة الشهوة الحسية كقوله في مز ٤٨: ٢١ «لما كان الانسان في كرامة لم يفهم فبائل البهائم وتشبه بها» — وعلى هذا فيل الشوق الحسي الذي يقال له شهوة يتضمن في سائر الحيوانات حقيقة الشريعة مطلقاً لكن بالمعنى الذي يصح به جعل شريعة في هذه الحيوانات باعتبار ما لها من الميل المقصود بالذات من الشارع . واما في الناس فليس له بهذا الاعتبار حقيقة الشريعة بل هو بالاحرى خروج عن شريعة العقل الا انه باعتبار كون الانسان قد يعرى بالعدل الالهي عن البرارة الاصلية وقوة العقل تعتبر قوة الشهوة الحسية التي تجره شريعة من حيث هي جزائية ولازمة عن الشريعة الالهية التي انزلت الانسان عن مقامه اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبارها في نفسها من حيث تبعث على الشرف في هذا الاعتبار لا تتضمن حقيقة الشريعة كما تقدم في جرم الفصل بل انما تتضمن ذلك باعتبار لزومها عن عدالة الشريعة الالهية كما نوسمي شريعة تكليف اجد الشرفاء الاعمال الحسنة بسبب ذنبه وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يتجه على ما هو شريعة بمعنى كونه نظاماً ومقداراً فان الذين يخرجون عن هذه الشريعة يعتبرون مجاوزي الشريعة . والشهوة ليست شريعة بهذا المعنى بل بنوع من المشاركة كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبار ميلها لا باعتبار اصلها ومع ذلك اذا اعتبر ميل الشوق الحسي من حيث هو في سائر الحيوانات كان مقصوداً به المصلحة العامة اي حفظ الطبيعة في النوع او في الشخص والامر كذلك ايضاً في الانسان باعتبار كون الشوق الحسي خاضعاً للعقل . على ان المراد هنا بالشهوة ما كانت خارجة عن ترتيب العقل

المبحث الثاني والتسمون

في معلولات الشريعة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معلولات الشريعة ومدار البحث في ذلك على امرين - ١ في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً - ٢ في ان معلولات الشريعة هل هي الامر والنهي والاباحة والعقاب كما قال الفقيه ك ١ في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى

ألفصل الأول

في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً فان الناس اختياراً بالفضيلة لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ والفضيلة انما يؤتاها الانسان من الله فقط لانه يفعلها فينا بدونا كما اسلفنا في حد الفضيلة في مب ٥ ف ٤ فاذاً ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

٢ وايضاً ان الشريعة لا تنفذ الانسان ما لم يتقدها . وانقياده اليها انما يحصل عن الخيرية . فالخيرية اذن يجب ان تكون سابقة في الانسان على الشريعة . فالشريعة اذن لا تجعل الناس اختياراً

٣ وايضاً ان غاية الشريعة هي المصلحة العامة كما مر في مب ٩ ف ٢ . وبعض الناس يحسنون صنعا في ما يرجع الى المصلحة العامة ولا يحسنون صنعا في ما يرجع الى مصلحتهم الخاصة . فاذاً ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

٤ وايضاً ان بعض الشرائع جائزة كما قال الفيلسوف في سياسته ك ٣ ب ٦ والمجائر لا يقصد صلاح الرعية بل منفعة نفسه فقط . فاذاً ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات لك ٢ ب ١ « ان ارادة كل
شارع هي ان يجعل رعاياه اخباراً »

والجواب ان يقال ان الشريعة ليست شيئاً سوى املاء عقلي في الرئيس
يساس به الرؤوسون كما مر في مب ٩٠ ف ١ و ٢ و ٣ وفضيلة كل مرؤوس قائمة
بحسن اتقياده الى من يسوسه كما نجد ان فضيلة الغضبية والشهوانية قائمة بحسن
اتقيادهما الى العقل وعلى هذا النحو ففضيلة كل مرؤوس قائمة بحسن خضوعه
للامر كما قال الفيلسوف في السياسة لك ١ ب ٥ فان الغرض من كل شريعة هو
اتقياد الرعية اليها فقد وضع اذن ان من شأن الشريعة الخاص ان تبعث الخاضعين
لها على الفضيلة الملائمة لم ولان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً يلزم ان
معلول الشريعة الخاص هو ان تجعل الذين شرعت لهم اخباراً مطلقاً او من وجه
لانه اذا كان الغرض المقصود من وضع الشريعة هو الخير الحقيقي الذي هو
المصلحة العامة المنتظمة بحسب العدل الالهي لزم كون الناس يصيرون بالشريعة
اخباراً مطلقاً واما اذا لم يكن الغرض المقصود من الشارع هو الخير بالاطلاق
بل الخير الذي يعود عليه بالنفع او اللذة او الذي ينافي العدل الالهي فالشريعة
حينئذ لاتجعل الناس اخباراً مطلقاً بل من وجه اي بالقياس الى هذه السياسة
والخير بهذا المعنى يوجد ايضاً في ما هو قبيح بالذات كما لو وصف بعض الناس
بكونه لصاً حسناً لكونه يفعل على الوجه الملائم لادراك الغاية

اذا اجيب على الاول بان الفضيلة فضيلتان كما مر في مب ٦٣ ف ٢ مكتسبة
ومفاضة واعتباد الافعال يعاون على كليهما لكن لا على نحو واحد فانه يحدث
الفضيلة المكتسبة ويؤهب للفضيلة المفاضة ومتى حصلت يحفظها ويرقيها ولما
كان الغرض من الشريعة سياسة الافعال الانسانية كانت تجعل الناس اخباراً
من حيث ان الافعال الانسانية تعاون على الفضيلة ومن ثمة قال الفيلسوف في

السياسة كـ ٢ « ان واضعي الشريعة يجعلون الناس اختياراً بتعويدهم ايام
الفضيلة »

وعلى الثاني بان الانسان لا ينقاد دائماً الى الشريعة لمجرد كمال خيرية الفضيلة
بل قد يكون ذلك خوفاً من العقاب وقد يكون لمجرد ارشاد العقل الذي هو مبدأ
للفضيلة كما مر في مب ٦٣ ف ١

وعلى الثالث بان خيرية كل جزء تعتبر بالنسبة الى كاهن من ثمة قال اوغسطينوس
في اعترافاته كـ ٣ ب ٨ « الجزء النقيض هو الذي لا يوافق الكل المختص به » ولما
كان كل انسان جزءاً من المجتمع المدني امتنع ان يكون انساناً صالحاً وخيراً
ما لم يكن مناسباً كما ينبغي للمصلحة العامة وكذا لا يمكن ان يقوم الكل كما ينبغي
الا عن اجزاء مناسبة له وعليه يتنوع حصول مصلحة المجتمع المدني العامة كما ينبغي
ما لم يكن الافراد اهل فضيلة او في الاقل اولئك الذين يكون امر الجماعة . ويكفي
لمصلحة الجمهور ان يكون للرؤوس من الفضيلة ما ينقادون به لاوامر الرؤساء
ومن ثمة قال الفيلسوف في السياسة كـ ٣ ب ٢ « ان الرئيس والرجل الصالح فضيلة
واحدة بعينها وليس لكل مرؤوس وكل رجل صالح فضيلة واحدة بعينها »
وعلى الرابع بان الشريعة الجائرة لما كانت منافية للصواب لم تكن شريعة
بالاطلاق بل هي بالاحرى فساد في الشريعة ومع ذلك فمن حيث تتضمن شيئاً
من حقيقة الشريعة يقصد بها جعل الناس اختياراً اذ ليس لها من اعتبار الشريعة
الا كونها ارشاد رئيس لمروسيه ويقصد بها حل الخاضعين على حسن
الطاعة وهذا هو جعلهم اختياراً لا مطلقاً بل بالنسبة الى هذه السياسة

الفصل الثاني

هل ما يجعل للشريعة من الافعال صواب

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يجعل للشريعة من الافعال وهو

الامر والنهي والاباحة والعقاب غير صواب لان كل شريعة هي رسم عام كما قال الفقيه لك في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى . والامر والرسم بمعنى . فلا فائدة اذن في الثلاثة الباقية

٢ وايضاً ان معلول الشريعة ان تبث الخاضعين لها على المصلحة كما تقدم في الفصل الآنف . والمشورة اليق بالمصلحة من الامر . ففي اذن أولى منه بان تجعل من افعال الشريعة

٣ وايضاً كما ان الانسان يُبث على المصلحة بالعقاب كذلك يُبث عليها بالثواب ايضاً . فاذا كما يجعل العقاب معلولاً للشريعة كذلك الثواب ايضاً

٤ وايضاً ان غرض الشارع ان يجعل الناس اختياراً كما تقدم في الفصل الآنف . ومن ينقاد الى الشريعة لمجرد خوف العقاب فليس خيراً لان « الخوف العبدى الذي هو خوف العقاب وان فعل به الانسان خيراً فليس بحسن به مع ذلك فعل شيء » كما قال اوغسطينوس في رده على رسالتي يلاجيانوس لك ٢ ب . فاذا ليس العقاب خاصاً بالشريعة في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ١٩ « كل شريعة فهي اما تبيح شيئاً كقولهم : يحق للرجل الشجاع ان يلتمس المكافأة : او تنهى كقولهم : ليس لاحد ان يطلب الاقتان بالعذارى المكرسات لله : او تعاقب كقولهم : من قتل قتل »

والجواب ان يقال كما ان القضية املاية عقلي بطريق الحكم كذلك الشريعة املاية عقلي بطريق الرسم ومن شأن العقل ان يستدل بشيء على شيء . وعليه فكما ان العقل يستدل في العلوم البرهانية على قبول النتيجة ببعض المبادئ . كذلك ايضاً يستدل على قبول رسم الشريعة بشيء . ورسم الشريعة تتعلق بالافعال الانسانية التي تسومها الشريعة كما مر في مب ٩٠ ف ١

و٢ ومب ٩ ف ٤ والافعال الانسانية على ثلاثة اقسام فمنها افعال حسنة في جنسها كما مر في مب ١٨ ف ٨ وهي افعال الفضائل وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل الرسم او الامر لان الشريعة ترسم جميع افعال الفضائل كما في الخلقيات ك٥ ب ١ ومنها افعال قبيحة في جنسها كافعال الرذائل وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل النهي ومنها افعال ليست في جنسها حسنة ولا قبيحة وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل الاباحة ويجوز ايضاً ان يجعل في جملة الافعال التي ليست حسنة ولا قبيحة الافعال اتقليلة الحسن او القليلة القبح وما به تبعث الشريعة على الاتقياد اليها هو خوف العقاب وباعتبار هذا يجعل للشرية فعل العقاب

اذما اجيب على الاول بانه كما ان اجتناب الشر يتضمن شيئاً من حقيقة الخير كذلك النهي ايضاً يتضمن شيئاً من حقيقة الامر وبهذا الاعتبار يقال للشرية بالاجمال رسم بالفساحة

وعلى الثاني بان المشورة ليست فعلاً خاصاً بالشرية بل يجوز ان تكون ايضاً فعل شخص خصوصي ليس له ان يسن شرية ومن ثم فالرسول ايضاً عندما اشار مشورة قال في ١ كور ١٢: ٧ «اقول انا لا الرب» ولهذا لا تجعل بين معلولات الشرية.

وعلى الثالث بان الاثابة يجوز ان تكون فعل كل انسان واما المعاقبة فتختص بمتولي الشرية الذي بسلطانه ينزل العقاب. ولهذا لم تجعل الاثابة من افعال الشرية بل جعلت كذلك المعاقبة فقط

وعلى الرابع بانه متى اخذ انسان يعتاد اجتناب الشر وفعل الخير خوفاً من العقاب قد يفضي به هذا اجباتاً الى ان يفعل ذلك عن طيب نفس واردة وبهذا الاعتبار تبلغ الشرية بالناس الى ان يصيروا اختياراً حتى بمعاقبتها

لم ايضاً

المبحث الثالث والتسعون

في الشريعة الازلية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في كل من الشرائع واولاً في الشريعة الازلية وثانياً في الشريعة الطبيعية وثالثاً في الشريعة الانسانية ورابعاً في الشريعة البتقية وخامساً في الشريعة الجديدة التي هي شريعة الانجيل . واما الشريعة السادسة وهي شريعة الشهوة فيكفي ما اوردناه بشأنها عند كلامنا على الخطيئة الاصلية - اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في ان الشريعة الازلية ما هي - ٢ هل هي معلومة للجميع - ٣ هل كل شريعة منفردة عنها - ٤ في ان الضرورات هل هي خاضعة للشريعة الازلية - ٥ في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة لها - ٦ هل جميع الاشياء الانسانية خاضعة لها

الفصل الأول

في ان الشريعة الازلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الازلية ليست هي الصورة العليا القائمة في عقل الله لان الشريعة الازلية واحدة فقط وصور الاشياء القائمة في العقل الالهي متكررة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ان الله اوجد الاشياء بصورها الخاصة » فالشريعة الازلية اذن ليست في ما يظهر نفس الصورة الكائنة في العقل الالهي

٢ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تداع بالكلمة كما مر في مب ٩٠ ف ٤ ومب ٩١ ف ١٠ والكلمة يقال في الله باعتبار الاقنومية والصورة يقال باعتبار الذات . فاذا ليست الشريعة الازلية نفس صورة العقل الالهي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣٠ « يظهر ان فوق عقلنا شريعة يقال لها الحق » والشريعة التي فوق عقلنا هي الشريعة الازلية

فالحق اذن هو الشريعة الازلية . وحقيقة الحق ليست نفس حقيقة الصورة .
فاذاً ليست الشريعة الازلية هي نفس الصورة العليا

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ « الشريعة
الازلية هي الصورة العليا التي يجب الاتقياد اليها دائماً »

والجواب ان يقال كما يسبق في كل صانع وجود صورة ما يصنع بالصناعة
كذلك لا بد ان يسبق في كل مدير وجود صورة لترتيب ما يجب ان يفعله
الخاضعون لتدبيره وكما ان صورة ما يصنع بالصناعة يقال لها صناعة او مثال
للمصنوعات كذلك صورة من يدير افعال الرعية تتضمن حقيقة الشريعة اذا توفر
فيها غير ذلك مما اسلفنا في مب ٩٠ انه من حقيقة الشريعة والله هو صانع
الكائنات بحكمته ونسبته اليها كنسبة الصانع الى المصنوعات على ما مر في ق ١
مب ١٤ ف ٨ وهو ايضاً مديرٌ لجميع ما في كل خليفة من الافعال والحركات
كما مر في ق ١ مب ١٠٣ ف ٥ فاذاً كما ان صورة الحكمة الالهية من حيث
أبدعت بها جميع الكائنات تتضمن حقيقة الصناعة او المثال او الشبح كذلك
من حيث تحرك كل شيء الى الغاية المقتضاة تتضمن حقيقة الشريعة وعلى
هذا فالشريعة الازلية ليست شيئاً سوى صورة الحكمة الالهية من حيث هي مدبرة
لجميع الافعال والحركات

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الحقائق التصويرية
المختصة بطبائع الموجودات باعتبار ما لها من النسب المختلفة الى الاشياء الخارجة
كما مر في ق ١ مب ١٥ ف ٢ والشريعة يقال لها مدبرة الافعال بالنسبة الى المصلحة
العامة كما مر في مب ٩٠ ف ٣ والاشياء المتغيرة في انفسها تعتبر بمنزلة شيء واحد
من جهة نسبتها الى امرٍ عام . ولذلك كانت الشريعة الازلية واحدة وهي صورة
هذه النسبة

وعلى الثاني بان كل كلمة يجوز ان يعتبر فيها امران اي الكلمة نفسها ومدلولها فان الكلمة الصوتية شيء ملفوظ من فم الانسان ومدلولها هو المعاني الموضوعة لها الالفاظ البشرية وكذا الشأن في كلمة الانسان العقلية التي انما هي شيء متصور بالعقل به يعتبر الانسان بطريقة عقلية عما يفكر به اذا تمهد ذلك فالكلمة الالهية التي هي تصور عقل الآب تقال بالمعنى الاقنومي وكل ما في علم الآب ذاتياً كان واقنومياً او فعلاً من افعال الله فانه يعبر عنه بهذه الكلمة كما يظهر من قول اغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٤ وما يعبر عنه بهذه الكلمة الشريعة الازلية. وليس يلزم عن ذلك كون الشريعة الازلية تقال في الله بالمعنى الاقنومي لكنها تخص بالابن لما بين الصورة والكلمة من المناسبة

وعلى الثالث بان نسبة صورة العقل الالهي الى الاشياء الخارجة ليست كنسبة صورة العقل الانساني اليها فان العقل الانساني متقدر بالاشياء الخارجة بمعنى ان تصور الانسان لا يكون صادقاً لذاته بل انما يقال له صادق لمطابقة الخارج « اذ انما يقال في القول انه صادق او انه كاذب من طريق ان الامر موجود او غير موجود » كما في المقولات ب ٣-٤ عد ٢٢ . والعقل الالهي مقدار للاشياء الخارجة اذ كل شيء انما هو حق من حيث يشبه العقل الالهي كما مر في ق ١ مب ١٦ ف ١ ولذلك كان العقل الالهي صادقاً لذاته فصورته اذن هي الحق

الفصل الثاني

في ان الشريعة الازلية هل هي معلومة للجميع
ينطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الازلية ليست معلومة للجميع لانه « لا يعلم احد ما في الله الا روح الله » كما قال الرسول في ١ كور ٢: ١١ . والشريعة الازلية صورة قائمة في العقل الالهي فهي اذن ليست معلومة لاحد سوى الله وحده

٢ وايضاً ان الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ . وليس يعلم الجميع كيف يكون كل شيء على غاية الترتيب . فاذا ليس يعلم الجميع الشريعة الازلية ٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ « الشريعة الازلية هي التي ليس للناس ان يحكموا فيها » وكل واحد يحكم حكماً مستقيماً في ما يعرفه كما في الخلقيات ك ا ب ٣ . فالشريعة الازلية اذن ليست معلومة لنا لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ « ان صورة الشريعة الازلية مرتسمة فينا »

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يعرف على نحوين في نفسه وفي معلوله الممثل على شيء من شبهه كما ان من لا يرى الشمس في جوهرها يعرفها في انبعاث اشعتها وعلى هذا ينبغي ان يقال ان ليس يقدر احد ان يعرف الشريعة الازلية بحسب هي في نفسها الا السعداء الذين يعاينون الله في ذاته الا ان كل خليفة ناطقة تعرفها في ما ينبعث على نحو ما من اشعتها متفاوتاً في الكثرة والقلة لان كل ادراك للعق فهو نوع من انبعاث شعاع الشريعة الازلية التي هي الحق الغير المتغير ومشاركة فيها كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ والجميع يدركون الحق نوعاً من الادراك ولو باعتبار ما في الشريعة الطبيعية . من المبادئ العامة واما في غيرها فالناس يتفاوتون في الاشتراك في ادراك الحق فيتفاوتون ايضاً في معرفة الشريعة الازلية

اذ اُجيب على الاول بان ما في الله يتعذر علينا معرفته في نفسه لكنه يتكشف لنا في معلولاته كقوله في روا ٢٠ : « ان غير منظورات الله أبصرت اذا دركت بالمبروات »

وعلى الثاني بان الشريعة الازلية وان عرفها كل بحسب طاقته على النحو الذي تقدم لا يستطيع احد مع ذلك ان يحيط بها علماً لتعذر انكشافها بكليتها بعلولاتها فلا يلزم ان كل من يعرف الشريعة الازلية على النحو المتقدم يعرف كل ما في الاشياء من النسبة التي بها تكون جميع الاشياء على غاية الترتيب .
وعلى الثالث بان الحكم في شيء يحتمل معنيين الأول كما تحكم القوة الادراكية في موضوعها الخاص كقوله في ايوب ١١: ١٢ « اليس الازن تحكم على الاقوال وحك الآكل يحكم على الطعام » وباعتبار هذا المعنى قال الفيلسوف ان كل واحد يحكم حكماً مستقياً في ما يعرفه اي بحكمه بما اذا كان ما يعرض عليه حقاً والثاني كما يحكم الاعلى على الادنى يحكم عملي اي بما اذا وجب ان يكون هكذا او لا وبهذا المعنى لا يستطيع احد ان يحكم على الشريعة الازلية

الفصل الثالث

حل كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية

ينغلق الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية فان هناك شريعة يقال لها شريعة الشهوة كما مر في مب ٩١ ف ٦ وهي ليست متفرعة عن الشريعة الالهية التي هي الشريعة الازلية اذ اليها ترجع فطنة الجسد التي قال الرسول في رو ٧: ٨ انها « لا تستطيع الخضوع لشريعة الله » فاذا ليست كل شريعة صادرة عن الشريعة الازلية

٢ وايضاً يستحيل ان يصدر عن الشريعة الازلية شيء جائز فقد تقدم في الفصل الاثني ان الشريعة الازلية هي ما يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب . وبعض الشرائع جائز كقوله في اش ١٠: ١ « ويل للذين يشترعون شرائع الظلم » فاذا ليست كل شريعة صادرة عن الشريعة الازلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٥ «الشريعة التي تُكتب
لسياسة الشعب تبيح بعدل اسوراً كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية» ومبدأ
العناية الالهية هو الشريعة الازلية كما مر في ف ١٠. فإذا ليست كل شريعة
مستقيمة ايضاً صادرة عن الشريعة الازلية
لكن يعارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨: ١٥ «بي الملوك يملكون
ومشروعوا الشرائع يقضون بما هو عدل» ومبدأ العناية الالهية هو الشريعة الازلية
كما مر في ف ١٠. فإذا جميع الشرائع متفرعة عن الشريعة الازلية
والجواب ان يقال يراد بالشريعة مبدأ يوجه الافعال نحو الغاية كما مر في مب
٩٠ ف ١ وفي جميع المحركات المتتالية يجب ان تكون قوة المحرك الثاني منبعثة
عن قوة المحرك الاول لان المحرك الثاني لا يحرك الا من حيث يتحرك من الاول
وكذا نجد في جميع ارباب السياسة ان مبدأ السياسة ينبعث من السائس الاول
الى السائس الثاني وما بعده كما ان مبدأ ما ينبغي فعله في الملكة يصدر عن
الملك بامره الى الولاة الادنين وكذا الامر ايضاً في الصناعات فان مبدأ
الافعال الصناعية يصدر عن المهندس الى الصناع الادنين الذين يشتغلون بايديهم
اذا نقرر ذلك فلما كانت الشريعة الازلية هي مبدأ السياسة في السائس الاعلى
وجب ان يكون كل ما يوجد عند الساسة الادنين من مبادئ السياسة صادراً
عن الشريعة الازلية وهذه المبادئ الحاصلة عند الساسة الادنين هي كل
ما سوى الشريعة الازلية من الشرائع الأخرى. فإذا جميع الشرائع متفرعة عن
الشريعة الازلية من حيث مشاركتها في العقل المستقيم ومن ثم قال
اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ «ليس في الشريعة الزمانية شيء عدل
وشرعي لم يستمده الناس من الشريعة الازلية»
اذا اجب على الاول بان الشهوة انما تتضمن حقيقة الشريعة في الانسان من

حيث هي قصاص لازم تمن العدل الالهي وواضح انها بهذا الاعتبار صادرة
عن الشريعة الازلية واما من حيث تبعث على الخطيئة فهي مضادة لشريعة الله
ولا تتضمن حقيقة الشريعة كما يظهر مما مر في مب ٩١ ف ٦

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية انما تتضمن حقيقة الشريعة من حيث
موافقتها للعقل المستقيم وواضح انها بهذا الاعتبار متفرعة عن الشريعة الازلية
واما من حيث تخالف العقل فيقال لها شريعة جائرة وبهذا الاعتبار لا تتضمن
حقيقة الشريعة بل تتضمن بالاحرى نوعاً من العسف . ومع ذلك فالشريعة
الجائرة من حيث تتضمن شيئاً من شبه الشريعة بما يرعى فيها من ترتيب سلطان
الشارع تعتبر من هذه الهيئة متفرعة ايضاً عن الشريعة الازلية « لان كل
سلطان هو من الله » كما في رو ١٣ : ١

وعلى الثالث بانه يقال ان الشريعة الانسانية تبيح بعض الامور لانهما تقررها
بل لانهما تقصر عن سياستها وكثير من الاشياء ما يساس بالشريعة الالهية
وتعذر سياسته بالشريعة الانسانية لان ما يخضع للعلة العليا اكثر مما يخضع
للعلة السفلى وعليه فعدم تعرض الشريعة الانسانية لما يعتذر عليها سياسته ناشئ
عن ترتيب الشريعة الازلية بخلاف ما لو اثبتت ما تبطله الشريعة الازلية .
فاذا لم يلزم عن ذلك كون الشريعة الانسانية غير صادرة عن الشريعة
الازلية بل كونها قاصرة عن تمام مبلغها

الفصل الرابع

في ان الضروريات والازليات هل هي خاضعة للشريعة الازلية
يُنحط إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الضروريات والازليات خاضعة للشريعة
الازلية لان كل ما يجري على سنن العقل فهو خاضع للعقل . والارادة الالهية
جارية على سنن العقل لكونها عادلة . فهي اذن خاضعة للعقل . والشريعة الازلية

هي العقل الالهي . فارادة الله اذن خاضعة للشرعة الازلية . واردة الله شي
ازلي فالازليات اذن والضروريات خاضعة للشرعة الازلية

٢ وايضاً كل ما هو خاضع للملك فهو خاضع لشرعته . والابن « يخضع لله
الآب متى سلم الملك له » كما في اكور ١٥ : ٢٤ و ٢٨ . فاذا الابن الذي هو
ازلي يخضع للشرعة الازلية

٣ وايضاً ان الشرعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية . وكثير من الضروريات
يخضع للعناية الالهية كبقاء الجواهر المجردة والاجرام العلوية . فالشرعة الازلية
اذن تخضع لها الضروريات ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الضروريات يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه
فلا تحتاج الى النهي . والشرعة انما تُفرض على الناس لينتبهوا عن الشرور كما
يظهر مما مر في البحث الانف ف ٢ . فالضروريات اذن لا تخضع للشرعة

والجواب ان يقال ان الشرعة الازلية هي مبدأ السياسة الالهية كما مر في ف ١
فاذا كل ما يخضع للسياسة الالهية يخضع ايضاً للشرعة الازلية وما ليس يخضع
للسياسة الازلية ليس يخضع ايضاً للشرعة الازلية ويمكن اعتبار الفرق بينهما
ما يجري عندنا فان ما يمكن للناس ان يصنعوه يخضع للسياسة الانسانية وما كان
من قبيل طبيعة الانسان كحصوله على نفس او يدين او رجلين فليس يخضع
للسياسة الانسانية . وعلى هذا فكل ما كان مخلوقاً من الله حادثاً او ضرورياً فهو
خاضع للشرعة الازلية وما كان من قبيل الطبيعة او الذات الالهية فليس خاضعاً
للشرعة الازلية بل هو في الحقيقة نفس الشرعة الازلية

اذن اجيب على الاول بان كلامنا على ارادة الله يجوز ان يكون باعتبارين
اولاً باعتبار الارادة نفسها ولكون ارادة الله هي عين ذاته لم تكن بهذا الاعتبار
خاضعة للسياسة الالهية ولا للشرعة الازلية بل كانت عين الشرعة الازلية

وثانياً باعتبار ما يريد الله في المخلوقات وهذا خاضعٌ للشرعية الازلية من حيث ان صورته العقلية موجودة في الحكمة الالهية وباعتباره يقال لارادة الله جارية على سنن العقل والا فاذا اعتبرت في نفسها وجب ان يقال لها بالاحرى العقل الاعلى

وعلى الثاني بان ابن الله ليس مصنوعاً من الله بل مولودٌ منه ولادةً طبيعية ولتلك لم يكن خاضعاً للعناية الالهية او للشرعية الازلية بل هو بالاحرى نفس الشرعية الازلية بنوع من التخصيص كما يظهر من قول اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٠٣ وانما يقال له خاضعٌ للآب باعتبار الطبيعة الانسانية التي باعتبارها يقال ايضاً عن الآب في يو ١٤ : ٢٨ انه اعظم من الابن

اما الثالث فنسلم به لوروده على الضروريات المخلوقة واجيب على الرابع بان بعض الضروريات يوجد لضرورتها علة كما قال الفيلسوف في الالهيات لانه فتكون نفس استحالة كونها على خلاف ما هي عليه معلولة لا آخر وهذا وحده نهي متناه في النمود لان كل ما ينهي فلما ينهي من حيث لا يمكن ان يفعل بخلاف ما تبين له

الفصل الخامس

في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعةٌ للشرعية الازلية
يُنحطُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الحوادث الطبيعية ليست خاضعةً للشرعية الازلية فان الاذاعة من حقيقة الشرعية كما مر في مب ٩٠ فليس يمكن اذاعة شيء الا على المخلوقات الناطقة التي يمكن اعلامها بشيء. فالمخلوقات الناطقة اذن وحدها خاضعةٌ للشرعية الازلية. فاذا ليست الحوادث الطبيعية خاضعةً لها

٢ وايضاً ما ينقاد للعقل فهو مشارك في العقل على نحو ما كما في الخلقيات

لـ ١٣ ب ١٠. والشريعة الازلية هي الصورة العليا القائمة في عقل الله كما مر في

ف ١. فإذا لما لم تكن الحوادث الطبيعية مشاركة على نحو ما في العقل بل هي غير ناطقة بالكيفية لم تكن في ما يظهر خاضعة للشريعة الازلية

٣. وايضاً ان الشريعة الازلية في غاية النفوذ. والحوادث الطبيعية قد

يعرض فيها نقص. فهي اذن غير خاضعة للشريعة الازلية

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٨ : ٢٩ « حين جعل للبحر منتهاء ورسم للمياه

شريعة أثلاً تتعدى حدودها »

والجواب ان يقال ان حكم شريعة الانسان مغاير لحكم الشريعة الازلية التي

هي شريعة الله فان شريعة الانسان لا تتناول الالمخلوقات الناطقة الخاضعة

للانسان وتحقيق ذلك ان الشريعة هي نظام الافعال التي تلائم الخاضعين لسياسة

سائس فإذا ليس يستطيع احد في الحقيقة ان يسن شريعة لافعاله وكل ما يفعل

من جهة استخدام الاشياء الغير الناطقة الخاضعة للانسان فانما يحدث بفعل

الانسان الذي يحرك هذه الاشياء لان هذه المخلوقات الغير الناطقة لا تفعل في

انفسها بل تتفعل من التعبير كما مر في مب ١ ف ٢ فلم يكن اذن في قدرة الانسان

ان يسن شريعة لاشياء الغير الناطقة ولو كانت خاضعة له. اما الاشياء الناطقة

الخاضعة له فيقدر ان يسن لها شريعة من حيث يرسم في اذهانها بامر او

باعلامه بنحو من الانحاء قاعدة تجعل مبدأ للفعل - وكما ان الانسان يرسم

للانسان الخاضع له مبدأ باطناً لافعاله باعلامه اياه به كذلك الله ايضاً يرسم

للطبيعة كلها مبادئ افعالها وبهذا المعنى يقال ان الله يأمر الطبيعة كلها كقوله في

مز ١٤٨ : ٦ « جعل لها رسماً فلا تعداه » وبهذا الاعتبار ايضاً كانت حركات

الطبيعة كلها وافعالها خاضعة بأسرها للشريعة الازلية. وعلى هذا فالمخلوقات

الغير الناطقة تخضع للشريعة الازلية من حيث تتحرك من العناية الالهية

لابادراك الامر الالهي كالمخلوقات الناطقة

اذّا اجيب على الاول بان حكم رسم المبدأ الباطن الفعلي في الاشياء الطبيعية
كحكم اذاعة الشريعة في الناس لانه باذاعة الشريعة يرسم للناس مبدأ اداري
للافعال الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليس لها مشاركة في العقل الانساني
ولا تقاد اليه لكن لها مشاركة في العقل الالهي بطريق انقيادها اليه فان قوة
العقل الالهي اكثر تاولاً من قوة العقل الانساني . وكما ان اعضاء البدن الانساني
تتحرك بامر العقل وليس لها مشاركة فيه اذ ليس لها تصور تدرك به كذلك
المخلوقات الغير الناطقة لتحرك من الله وليست لذلك ناطقة

وعلى الثالث بان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص وان خرج عن
ترتيب العلل الجزئية ليس يخرج مع ذلك عن ترتيب العلل الكلية وخصوصاً
العلّة الأولى التي هي الله الذي لا يمكن ان يخرج شيء عن عنايته كما
اسلفنا في ق ١ مب ٢٢ ف ٢ . ولما كانت الشريعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية
كما مرّ في ف ١ كان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص خاضعاً للشريعة
الازلية

الفصل السادس

في ان الاشياء الانسانية هل هي كلها خاضعة للشريعة الازلية .

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليست جمع الاشياء الانسانية
خاضعة للشريعة الازلية فقد قال الرسول في غلا ٥ : ١٨ « ان كنتم يقتادون
بالروح فليستم تحت الناموس » والرجال الابرار الذين هم ابناء الله بالتبني يقتادون
بروح الله كقوله في رو ٨ : ١٤ « الذين يقتادون بروح الله هم ابناء الله » فاذا
ليس جميع الناس تحت الشريعة الازلية

٢ وايضاً قال الرسول في رو٨:٧ « ان فطنة الجسد عدوة لله اذ لا تخضع
 لناموس الله » وكثير من الناس تسود فيهم فطنة الجسد . فاذا ليس يخضع
 جميع الناس للشرعية الازلية التي هي شرعية الله
 ٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ « الشرعية الازلية هي
 التي بها يستحق الاشراق الشقاوة والاختيار السعادة » والذين قد سعدوا او هلكوا
 من الناس لم يبق لهم سبيل الى الاستحقاق . فلا يخضعون اذن للشرعية الازلية
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٢ « ليس
 يخرج شي من شرائع البدع والمثقفن الاعلى الذي يدبر سلام الكائنات »
 والجواب ان يقال ان شيئاً يخضع للشرعية الازلية على نحوين كما يظهر مما مر
 في الفصل الآنف اولاً من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المعرفة وثانياً
 بطريق الفعل والانفعال من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المبدأ المحرك
 الباطني وبهذا النحو الثاني تخضع المخلوقات الغير الناطقة للشرعية الازلية كما مر
 في الفصل الآنف . ولما كان للخلقة الناطقة ما عدا ما تشترك فيه جميع المخلوقات
 شي خاص بها من حيث هي ناطقة كانت خاضعة للشرعية الازلية بكلا
 الوجهين اولاً لانها تدرك على نحو ما الشرعية الازلية كما مر في ف ٢ وثانياً
 لان لكل خلقة ناطقة ميلاً طبعياً الى ما يطابق الشرعية الازلية « فانا مفسطرون
 على تحصيل الفضيلة » كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ — على ان كلا الوجهين في
 الاشراق ناقص وفاسد نوعاً من الفساد اولاً لان ما لهم من الميل الطبيعي الى
 الفضيلة يفسد بملكة الرذيلة وثانياً لان ما لهم من معرفة الخير الطبيعية تعشاه
 الظلمة بانفعالات الخطايا وملكانها . واما في الاختيار فما اكمل اذ يوجد لهم فوق
 معرفة الخير الطبيعية معرفة الايمان والحكمة وفوق الميل الطبيعي الى الخير محرك
 باطن من جهة النعمة والفضيلة — وعلى هذا فالاختيار يخضعون للشرعية الازلية

خضوعاً كاملاً لانهم يحرون دائماً عليها في افعالهم واما الاشرار فيخضعون لها لكن خضوعاً ناقصاً من جهة افعالهم لما يحصل عندهم من النقص في معرفة الخير والميل اليه الا ان ما ينقص من جهة الفعل يعرض عنه من جهة الانفعال اي لانهم انما يسمون ما تقضي به عليهم الشريعة الازلية من حيث يتخلفون عن فعل ما يطابق الشريعة الازلية وعليه قول اوغسطينوس في الاختيارك اب ١٥ « اعتقد ان الابرار يفعلون بحسب الشريعة الازلية » وقوله في كتاب تعليم الجملة اصول الدين ب ١٨ ان الله عرف من عدالة شقاء النفوس التي اعرضت عنه ان يزين الاجزاء الساقطة في خليقته بشرائع في غاية الملازمة »

إذا اجيب على الاول بان ما أورد من كلام الرنول يحتمل معنيين الأول ان يكون المراد بالذي تحت الشريعة من يخضع بغير ارادته لالزام الشريعة الذي يشبه حملاً ثقيلاً ومن ثمة قال الشارح هناك « انما يكون تحت الشريعة من يجتنب الفعل القبيح خوفاً من العقاب الذي توجه الشريعة لاجباً بالعدل » والرجال الروحانيون ليسوا بهذا المعنى تحت الشريعة لانهم يتقون رسم الشريعة طوعاً بالمحبة التي يفيضها الروح القدس على قلوبهم . والثاني ان يكون المراد بتلك الآية ان افعال الانسان الذي يقتاد بالروح القدس تعتبر افعال الروح القدس باكثر مما تعتبر افعال الانسان ولان الروح القدس ليس تحت الشريعة كالابن ايضاً على ما مر في ف ٤ يلزم ان هذه الافعال لاستنادها الى الروح القدس ليست تحت الشريعة يدل على ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣: ١٧ « حيث يكون روح الرب فهناك الحرية »

وعلى الثاني بان فطنة الجسد تمتنع خضوعها لشريعة الله من جهة الفعل لكونها تبحث على الافعال المنافية لشريعة الله لكنها تخضع لها من جهة الانفعال لانها تستوجب العقاب بحسب شريعة العدل الالهي . على ان فطنة الجسد لا تسود

في انسان الى حد ان يفسد بها خير الطبيعة باسره ولذلك يبقى في الانسان ميلٌ
الى فعل ما ترسمه الشريعة الازلية فقد اسلفنا في مب ٨٥ ف ٢ ان الخطيئة
لاتزيل خير الطبيعة باسره

وعلى الثالث بان مابه يحفظ شيء في الغاية وما به يتحرك الى الغاية واحدٌ بعينه
كما ان الجسم الثقيل يستقر في المكان الاسفل بنفس الثقل الذي به يتحرك ايضاً
الى ذلك المكان . وهكذا ايضاً كما ان بعضاً يستحقون بالشريعة الازلية السعادة
او الشقاوة كذلك بنفس هذه الشريعة يستمرون في السعادة او في الشقاوة . وبهذا
الاعتبار يكون السعداء والمالكون خاضعين للشريعة الازلية .



بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الرابع

خطأ	صواب	وجه	سطر
ولهذا الضرب	وهذا الضرب	٩	٧
اعتبارهم	اعتبارهم	١٢	١٨
ويعتبر	ويفيد	١٦	٢١
من استعماله الغير	من التوقف على الغير	٢٤	١٨
والذي	والذين	٣٧	٤
احدهما	اولاً	٤٨	٣
والثاني	وثانياً	٠	٤
يجب الخوف منها	جائنة	٠	١٤
تسخطها	تسخطها	٠	١٥
لا اعتبارية يحصل	لا يحصل	٤٩	٨
او اما	او اعتبارية اما	٠	٩
ونحوها	ونحوها	٥٤	٨
الشهر	الشر	٦٠	١٨
يظهر الغضب	يظهر ان الغضب	٦٢	١٢
كانت	فتكون	٦٤	٦
او ادويته	وادويته	٦٦	٢
يسبب	بسبب	٦٨	١٦
بخارة	بخار	٧٦	٢٠

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذين	اللذين	٢٩	٣
يظهر	يظهر	٨١	١٦
وكل ما	وكلاً	١٠٥	٢
للزوم	للزم	١٠٨	١٢
كان فيه	فيكون فيه	١١٢	١٤
الآنف	الآنف	١٢٢	١٣
نحو الحد الاوسط	نحو الوسط	١٣٤	٤
الععل	العقل	١٥٣	١٤
تعلق	او تعلق	١٥٢	٢٠
التي تتعلق	التي لاتتعلق	١٩٣	١٠
كلما كان فيضه اكل كان اشد كلما كانت الفضيحة اكل كانت بهذا			
الفيض اشد		١٩٣	١٥
الثاني	الثاني	٢٣٠	٥
لما ينبغي	لما لا ينبغي	٢٣٦	٤
كما لو	كما انه لو	٢٤٦	١٢
بالنعمة	النعمة	٢٥٢	٢٠
كانت	فتكون	٢٦١	١٤
بشيء	شيء	٢٧٦	٨
الاعيان	العيان	.	٩
حقيقة	حقيقته	٢٨٢	١٩
القدس	القدس	٢٩٣	١٨

خطأ	صواب	وجه	سطر
ينلهم	ينالهم	٣٠٨	٢
الذي	الذين	٣٦٣	١٢
قلما	قلما	٣٨١	٢٢
هل	هي	٤٣٠	١٨
شروراً	شروراً	٤٤٢	٤
الاول	اول	٤٤٣	٢
شهوات	انفعالات	٤٧٩	٨
يوجد	يوجد فيها	٤٩٤	١٥
يترك	تترك	٥١٠	١٧
على نحو	على نحوين	٥٢٠	٨
شيء	شيء من	٥٢١	٢٢
في نفسه	في نفسها	٢٢٥	١٩
عقاب	عقاباً	٥٢٥	٢٢
الانسان	الانساني	٥٣٣	١١
ن	من	٥٦٣	٥
وقوله	وقوله هذا	٥٦٥	٩
وترنيبات	وترنيبات	٥٦٦	١٧
يعارض قوله	يعارض ذلك قوله	٥٦٧	٧

فهرس

للمجلد الرابع من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

المبحث المتمم اربعين في انتعالات النفسية واولاً في الرجاء والياس وفيه	فصول ٣
الفصل ١	في ان الرجاء هل هو تنس الاشفاق او لاشتها
٢	في ان الرجاء هل هو اى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية
٣	في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات انجم
٤	في ان الرجاء هل يفاذه اليأس
٥	في ان التجربة هل هي علة الرجاء
٦	في ان الرجاء هل هو عظم في الثبات والسكرى
٧	في ان الرجاء هل هو علة للمحبة
٨	في ان الرجاء هل يساء على الفعل او باخري يعوق عنه
المبحث الحادي والاربعون في الجبن والخوف وفيه ٤ فصول	١٥
الفصل ١	هل الجبن انتعال نفسي
٢	في ان الجبن هل هو انتعال خاص
٣	هل يوجد خوف طبيعي
٤	في ان ما يذكر من انواع الخوف هل هو صحيح
المبحث الثاني والاربعون في موضوع الخوف وفيه ٦ فصول	٢٣
الفصل ١	في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر
٢	في ان الشر الطبيعي هل هو موضوع للخوف
٣	في ان الخوف هل يتعلق بشر الاثم
٤	هل يجوز للخوف من الخوف نفسه
٥	في ان الفواجى هل هي ادعى الى الخوف
٦	في ان الشرور التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف
المبحث الثالث والاربعون في علة الخوف وفيه فصلان	٣٣
الفصل ١	في ان المحبة هل هي علة للخوف
٢	في ان الضعف هل هو علة للخوف

وجه	
٣٦	المبحث الرابع والاربعون في معنويات الخوف وفيه ٤ فصول
٣٩	الفصل ١ في ان الخوف هل يحدث انتقباضاً
٤١	٢ في ان الخوف هل يحدث المشورة
٤٢	٣ في ان الخوف هل يحدث الرعدة
٤٣	٤ في ان الخوف هل يمنع من العقل
٤٤	المبحث الخامس والاربعون في التهور وفيه ٤ فصول
٤٥	الفصل ١ في ان التهور هل هو مضاد للخوف
٤٦	٢ في ان التهور هل يلزم عن الرجاء
٤٧	٣ في ان علة التهور هل هي نقص ما
٤٩	٤ في ان المتهورين هل هم اشد اقداً ما في الاول منهم في الآخر عند حلول الاخطار
٥١	المبحث السادس والاربعون في الغضب وفيه ٨ فصول
٥٣	الفصل ١ في ان الغضب هل هو انفعال خاص
٥٥	٢ في ان موضوع الغضب هل هو الخير او الشر
٥٦	٣ في ان الغضب هل محله الشهوانية
٥٧	٤ في ان الغضب هل يصاحب القتل
٥٨	٥ في ان الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة
٥٩	٦ في ان الغضب هل هو اعظم من البغض
٦٠	٧ في ان الغضب هل لا يتعلق الا بتعلق بهم العدل فقط
٦١	٨ هل أصيب في ما جعل للغضب من الانواع
٦٢	المبحث السابع والاربعون في علة الغضب الفاعلية وادويته وفيه ٤ فصول
٦٣	الفصل ١ في ان الباعث على الغضب هل هو دائماً الاساءة الى الغضبان
٦٤	٢ في ان الاستهانة او الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب
٦٥	٣ في ان فضل الغضبان هل هو علة الغضب
٦٦	٤ في ان نقص الغير هل هو سبب موجب لسهولة غضبنا عليه
٦٧	المبحث الثامن والاربعون في معنويات الغضب وفيه ٤ فصول
٦٨	الفصل ١ في ان الغضب هل يحدث اذة
٦٩	٢ في ان الغضب هل هو اخص علة لقران الدم في القلب

وجه		
٧٧	٣	في ان الغضب هل هو اخص مانع من تصرف العقل
٧٩	٤	في ان الغضب هل هو اخص علة للعت
٨١		المبحث التاسع والاربعون في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان الملكة هل هي كيفية
٨٣	٢	في ان الملكة هل هي نوع معين من الكيفية
٨٧	٣	في ان الملكة هل تنقسم نسبة الى العقل
٨٩	٤	في ان وجود الملكة هل هو ضروري
٩١		المبحث المتم خمسين في محل الملكات وفيه ٦ فصول
٩٢	١	الفصل هل توجد ملكة في البدن
٩٥	٢	في ان النفس هل هي محل للملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها
٩٦	٣	في انه هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي
٩٨	٤	في ان العقل هل يوجد فيه ملكة
١٠١	٥	في ان الارادة هل يوجد فيها ملكة
١٠٣	٦	في ان الملائكة هل يوجد فيها ملكة
١٠٥		المبحث الحادى والخمسون في علة الملكات باعتبار كونها وفيه ٤ فصول
	١	الفصل هل تصدر ملكة عن الطبيعة
١٠٨	٢	هل تصدر ملكة عن الانعال
١١٠	٣	هل يمكن حصول ملكة بفعل واحد
١١٢	٤	في انه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس
١١٤		المبحث الثاني والخمسون في ازدياد الملكات وفيه ٣ فصول
	١	الفصل في ان الملكات هل تقبل الزيادة
١١٩	٢	في ان الملكات هل تزداد بانضمام شيء اليها
١٢١	٣	في ان الملكة هل تزداد بكل فعل
١٢٣		المبحث الثالث والخمسون في فساد الملكات وانتقاصها وفيه ٣ فصول
	١	الفصل في ان الملكة هل يمكن فسادها
١٢٦	٢	في ان الملكة هل يجوز انتقاصها
١٢٨	٣	في ان الملكة هل تفسد او تنقص بتجرد الانقطاع عن الفعل

وجه			
١٣٠	المبحث الرابع والخمسون في تمايز الملكات وفيه ٤ فصول		
١٣٢	الفصل ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة		
١٣٢	٢ في ان الملكات هل تتمايز بالموضوعات		
١٣٤	٣ في ان الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر		
١٣٦	٤ في ان ملكة الواحدة هل تقوم من ملكات كثيرة		
١٣٨	المبحث الخامس والخمسون في الفضائل باعتبار ماهياتها وفيه ٤ فصول		
١٤٠	الفصل ١ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة		
١٤٢	٢ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة فعلية		
١٤٢	٣ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة سالحة		
١٤٣	٤ في ان الخلد الذي يعمل للفضيلة هل هو مستقيم		
١٤٦	المبحث السادس والخمسون في محل الفضيلة وفيه ٦ فصول		
١٤٧	الفصل ١ في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المجل		
١٤٨	٢ في انه هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متكررة		
١٥٠	٣ في ان النفس هل يجوز ان يكون محلاً للفضيلة		
١٥٢	٤ في ان الغضبية والشهوانية هل هما محل للفضيلة		
١٥٥	٥ في ان القوى الادراكية اخية هل هي محل للفضيلة		
١٥٧	٦ في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للفضيلة		
١٥٩	المبحث السابع والخمسون في تمايز الفضائل العقلية وفيه ٦ فصول		
١٦١	الفصل ١ في ان ملكات العقلية النظرية هل هي فضائل		
١٦١	٢ في ان الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط اي الحكمة والعلم والتعقل		
١٦٤	٣ في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة		
١٦٦	٤ في ان الفطنة هل هي فضيلة هادئة للصناعة		
١٦٨	٥ في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان		
١٧١	٦ في ان اصالة الراي والخذق وجودة الحسن هل هي فضائل ملحقة بالفطنة		
١٧٣	المبحث الثامن والخمسون في تمايز بين الفضائل العقلية والفضائل العقلية وفيه ٥ فصول		
١٧٥	الفصل ١ هل كل فضيلة خلقية		
١٧٥	٢ في ان الفضيلة الخلقية هل هي تمايزة للفضيلة العقلية		

وجه

- ١٧٨ الفصل ٣ في ان قسمة الفضيلة الى خلقية وعقلية هل هي وافية
- ١٨٠ . ٤ في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز اتفرادها عن الفضيلة العقلية
- ١٨٢ . ٥ في ان الفضيلة العقلية هل يجوز اتفرادها عن الفضيلة الخلقية
- ١٨٤ المبحث التاسع والمحسون في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة الى الانتعالات وفيه ٥ فصول
- الفصل ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال
- ١٨٦ . ٢ في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها للانتعال
- ١٨٨ . ٣ هل تجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم
- ١٩١ . ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على الانتعالات
- ١٩٢ . ٥ هل يجوز وجود فضيلة خلقية دون انفعال
- ١٩٤ المبحث العاشر في تمايز الفضائل الخلقية وفيه ٥ فصول
- الفصل ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط
- ٢ في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال هل هي مائزة لتلك التي تتعلق بالانتعالات
- ١٩٦ . ٣ في ان الافعال هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط
- ٢٠٠ . ٤ في ان الانتعالات المختلفة هل يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة
- ٢٠٢ . ٥ في ان الفضائل الخلقية هل تتميز بحسب اختلاف موضوعات الانتعالات
- ٢٠٦ المبحث الحادي والستون في امهات الفضائل وفيه ٥ فصول
- الفصل ١ في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تدعى امهات او اصولاً
- ٢٠٨ . ٢ في ان امهات الفضائل هل هي اربع
- ٢٠٩ . ٣ في ان غير هذه الفضائل هل هي اولى منها بان تجمع اصولاً
- ٢١١ . ٤ في ان الفضائل الاربع التي هي امهات هل هي متمايزة
- ٢١٤ . ٥ في ان قسمة امهات الفضائل الى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس الزكية ومثالية هل هي صحيحة
- ٢١٧ المبحث الثاني والستون في الفضائل اللاهوتية وفيه ٤ فصول
- ٢١٨ الفصل ١ هل يوجد فضائل لاهوتية
- ٢١٩ . ٢ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي مائزة للفضائل العقلية والخلقية
- ٢١١ . ٣ هل جعل الايمان والرجاء والمحبة فضائل لاهوتية صواب

وجه			
٢٢٣	٤	هل الايمان متقدم على الرجاء والرجاء متقدم على المحبة	الفصل
٢٢٥		المبحث الثالث والمتون في علة الفضائل وفيه ٤ فصول	
.	١	في ان الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع	الفصل
٢٢٨	٢	هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال	.
٢٣٠	٣	هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض	.
	٤	في ان الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل هما	.
٢٣٢		واحد بنوع	
٢٣٤		المبحث الرابع والمتون في توسط الفضائل وفيه ٤ فصول	
.	١	في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط	الفصل
٢٣٦	٢	في ان وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي او ذهني	.
٢٣٨	٣	في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط	.
٢٤٠	٤	في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط	.
٢٤٢		المبحث الخامس والمتون في تلازم الفضائل وفيه ٥ فصول	
.	١	في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة	الفصل
٢٤٦	٢	في ان الفضائل الخلقية هل يميز تجردها عن المحبة	.
٢٤٨	٣	في ان المحبة هل يميز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية	.
٢٥١	٤	في ان الايمان والرجاء هل يميز تجردهما عن المحبة	.
٢٥٣	٥	في ان المحبة هل يميز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء	.
٢٥٥		المبحث السادس والمتون في تساوي الفضائل وفيه ٦ فصول	
.	١	في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقصى	الفصل
٢٥٨	٢	في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية	.
٢٦٠	٣	في ان الفضائل الخلقية هل هي افضل من العقلية	.
٢٦٢	٤	في ان العدالة هل هي اخص الفضائل الخلقية	.
٢٦٤	٥	في ان الحكمة هل هي اعظم الفضائل العقلية	.
٢٦٧	٦	في ان المحبة هل هي اعظم الفضائل اللاهوتية	.
٢٦٩		المبحث السابع والمتون في بقاء الفضائل بعد هذه الحيرة وفيه ٦ فصول	
.	١	في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحياة	الفصل

وجه			
٢٧٢	٢	الفصل	في ان الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحياة
٢٧٤	٣	"	في ان الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة
٢٧٧	٤	"	في ان الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال المجد
٢٧٩	٥	"	هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء في حال النجدة
٢٨٢	٦	"	في ان المحبة هل تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد
٢٨٣			المبحث الثامن والستون في المواهب وفيه ٨ فصول
"	١	الفصل	في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل
٢٨٧	٢	"	في ان المواهب هل هي ضرورية لخلاص الانسان
٢٩٠	٣	"	في ان مواهب الروح القدس هل هي ملكات
٢٩٢	٤	"	في ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع هل هي صواب
٢٩٥	٥	"	في ان مواهب الروح القدس هل هي متلازمة
٢٩٧	٦	"	في ان مواهب الروح القدس هل تبقى في الوطن
٢٩٩	٧	"	في ان شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما اوردها اشعياني ف ١١
٣٠٢	٨	"	في ان الفضائل هل هي افضل من المواهب
٣٠٤			المبحث التاسع والستون في السعادات وفيه ٤ فصول
"	١	الفصل	في ان السعادات هل هي تمايزة للفضائل والمواهب
٣٠٦	٢	"	في ان الثواب الذي يجعل للسعادات هل هو خاص بهذه الحياة
٣٠٩	٣	"	في ان ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيح
٣١٣	٤	"	في ان ما ذكر من انواع الثواب هل هو متناسب
٣١٦			المبحث المئتم سبعين في ثمار الروح القدس وفيه ٤ فصول
"	١	الفصل	في ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية ٥ هل هي افعال
٣١٨	٢	"	في ان الثمار هل هي مغايرة للسعادات
٣٢٠	٣	"	في ان عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيح
٣٢٣	٤	"	في ان ثمار الروح القدس هل هي مضادة لاعمال الجسد
٣٢٥			المبحث الحادي والسبعون في الرذائل والخطايا في نفسها وفيه ٦ فصول
"	١	الفصل	في ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة

وجه			
٣٢٨	٢	في ان الرذيلة هل هي ضد الطبيعة	الفصل
٣٣٠	٣	في ان الرذيلة هل هي اتيح من الفعل القبيح	"
٣٣٢	٤	هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيحة	"
٣٣٤	٥	هل يوجد في كل خطيئة فعل	"
	٦	في ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتباه مناف للشرعة	"
٣٣٧		الازلية هل هو صحيح	
٣٤٠		المبحث الثاني والسبعون في تمايز الخطايا وفيه ٩ فصول	
	١	في ان الخطايا هل تتمايز بالنوع باعتبار موضوعاتها	الفصل
٣٤٢	٢	في انه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية	"
٣٤٤	٣	في ان الخطايا هل تتمايز بالنوع بحسب عللها	"
	٤	في ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى القريب هل هي صحيحة	"
٣٤٦	٥	في ان قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تحدث تمايزاً في النوع	"
٣٥٢	٦	في ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متمايزتان بالنوع	"
٣٥٤	٧	في ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة	"
٣٥٦	٨	في ان الانراط والتفريط هل يحدثان تمايزاً في نوع الخطايا	"
٣٥٨	٩	في ان الخطايا هل تتمايز نوعاً بتغاير الظروف	"
٣٥٩		المبحث الثالث والسبعون في نسبة الخطايا بعضها الى بعض وفيه ١٠ فصول	
٣٦٠	١	هل جميع الخطايا متلازمة	الفصل
٣٦٢	٢	هل جميع الخطايا متساوية	"
٣٦٤	٣	في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات	"
٣٦٦	٤	في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفئات التي تقابلها	"
٣٦٨	٥	في ان الخطايا الجسدية هل هي اقرب جرماً من الخطايا الروحية	"
٣٧٠	٦	في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة	"
٣٧٢	٧	في ان ظرف الخطيئة هل يثقل جرمها	"
٣٧٤	٨	في ان ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر	"
٣٧٧	٩	في ان الخطيئة هل تزداد ثقلاً باعتبار الشخص الذي يجرم اليه	"

وجه		
٣٨٠	الفصل ١٠	في ان عظم الشخص الخطي هل يزيد الخطيئة ثقلاً
٣٨٢	المبحث الرابع والسبعون	في محل الخطايا وفيه ١٠ فصول
٣٨٣	الفصل ١	في ان الارادة هل هي محل الخطيئة
٣٨٤	٢	في ان الارادة هل هي وحدها محل للخطيئة
٣٨٦	٣	في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة
٣٨٨	٤	في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة مميتة
٣٩٠	٥	في ان الخطيئة هل يجوز ان تكون في العقل
٣٩١	٦	في ان خطيئة اللذة الشرفقة هل محلها العقل
٣٩٢	٧	في ان خطيئة الرضى بالنقل هل توجد في العقل الاعلى
٣٩٥	٨	في ان الرضى باللذة هل هو خطيئة مميتة
٣٩٩	٩	في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه مديراً للقوى الساقطة
٤٠٠	١٠	في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتباره في نفسه
٤٠٣	المبحث الخامس والسبعون	في علل الخطايا بالاجمال وفيه ٤ فصول
٤٠٥	الفصل ١	في ان الخطيئة هل تغل بغلة
٤٠٧	٢	في ان الغواية هل تغل بغلة داخلية
٤٠٩	٣	في ان الخطيئة هل تغل بغلة خارجة
٤١١	٤	في ان الخطيئة هل تغل بمخطيئة
٤١٣	المبحث السادس والسبعون	في علل الخطيئة بالتفصيل وفيه ٤ فصول
٤١٥	الفصل ١	في ان الجهل هل يجوز ان يكون علة للخطيئة
٤١٧	٢	في ان الجهل هل هو خطيئة
٤١٩	٣	في ان الجهل هل يبرى من الخطيئة بالكلية
٤٢٠	٤	في ان الجهل هل يخفف جرم الخطيئة
٤٢٢	المبحث السابع والسبعون	في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي وفيه ٨ فصول
٤٢٤	الفصل ١	في ان الارادة هل تتحرك من انفعال الشوق الحسي
٤٢٦	٢	في ان الانفعال هل يجوز تغلبه على علم العقل

وجه		
٤٢٦	٣	الفصل في ان الخطيئة الصادرة عن الاتفعال هل يجب القول بانها صادرة عن مرض
٤٢٨	٤	في ان حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة
٤٣٠	٥	في ان تحليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العيون ونظر الحياة هل هو صواب
٤٣٢	٦	في ان الخطيئة هل يخفف جرمها بالاتفعال
٤٣٤	٧	في ان الاتفعال هل يبرىء من الخطيئة بالكلية
٤٣٦	٨	في ان الخطيئة الصادرة عن الاتفعال هل يجوز ان تكون مميتة
٤٣٨		المبحث الثامن والسبعون في علة الخطيئة التي هي سوء التصدد وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في انه هل يخطأ أحد عن سوء قصد
٤٤٠	٢	في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد
٤٤٢	٣	في ان من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة
	٤	في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي اقل من الخطيئة الصادرة عن اتفعال
٤٤٤		المبحث التاسع والسبعون في العلة الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان الله هل هو علة الخطيئة
٤٤٩	٢	في ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله
٤٥١	٣	في ان الله هل هو علة العمى والصلابة
	٤	في ان العمى والصلابة هل يقصد بهما دائماً خلاص من العمى ويتصلب
٤٥٣		المبحث العاشر ثمانين في علة الخطيئة من جهة الشيطان وفيه ٤ فصول
٤٥٥	١	الفصل في ان الشيطان هل هو علة قربة لخطأ الانسان
	٢	في ان الشيطان هل يستطيع ان يجبر الى الخطيئة بالاغراء الباطن
٤٦٠	٣	في ان الشيطان هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ
٤٦١	٤	في ان خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان
٤٦٣		المبحث الحادي والثمانون في علة الخطيئة من جهة الانسان وفيه ٥ فصول
	١	الفصل في ان خطيئة الأب الاول الاولى هل تنتقل الى اعدائه بالاصل

وجه	
٢	في ان الخطايا الاخرى المفعولة من الأب الاول او من الابهاء
٤٦٧	القرابين هل تنتقل ايضاً الى الاعقاب
٣	في ان خطيئة الأب الاول هل تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس
٤	في انه اذا تكون انسان بطريق المنجزة من جدر اناني هل
٤٧١	يرث الخطيئة الاصلية
٥	في انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطئ آدم هل كان
٤٧٢	ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية
٤٧٤	المبحث الثاني والثمانون في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها وفيه ٤ فصول
١	في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة
٢	هل يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة
٣	في ان الخطيئة الاصلية هل هي شهوة
٤	في ان الخطيئة الاصلية هل هي متاوية في الجمع
٤٨٢	المبحث الثالث والثمانون في محل الخطيئة الاصلية وفيه ٤ فصول
١	في ان الخطيئة الاصلية هل هي في الجسد اعظم منها في النفس
٢	في ان محل الخطيئة الاصلية الاوّل هل هو ماهية النفس او قواها
٣	في ان الخطيئة الاصلية هل تفقد الارادة قبل سائر القوى
٤	في ان القوى المتقدمة هل هي اعظم قسداً من سواها
	المبحث الرابع والثمانون في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض
٤٩١	وفيه ٤ فصول
١	في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا
٢	في ان الكبرياء هل هي اول كل خطيئة
٣	هل يوجد ما خلا الكبرياء والبطل خطايا اخرى خاصة يجب
٤٩٥	ان تجعل رأسيه
٤٩٧	في ان جعل الرذائل الرأسية سبباً هل هو صواب
	المبحث الخامس والثمانون في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة وفيه ٦ فصول
١	في ان الخطيئة هل تحدث نقصاً في خير الطبيعة
٢	في ان خير الطبيعة الانسانية هل يمكن ان يزول كله بالخطيئة

وجه

- ٣ . في ان اجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها المرض وجعل سوء القصد والشهوة ٥٠٥
- ٤ . في ان عدم الكيفية والنوع والترتيب هل هو معلول للخطيئة ٥٠٧
- الفصل ٥ . في ان الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولات للخطيئة ٥٠٩
- ٦ . في ان الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للانسان ٥١١
- المبحث السادس والثانون في دنس الخطيئة وفيه فصول ٥١٤
- الفصل ١ . في ان الخطيئة هل تدنس النفس
- ٢ . في ان الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة ٥١٦
- المبحث السابع والثانون في استحقاق العقاب وفيه ٨ فصول ٥١٧
- الفصل ١ . في ان استحقاق العقاب هل هو معلول للخطيئة
- ٢ . هل يجوز ان يكون بعض خطايا عقاباً لبعض ٥١٩
- ٣ . هل يوجب بعض الخطايا عقاباً ابدياً ٥٢١
- ٤ . في ان الخطيئة هل تستوجب عقاباً غير متناهي في الكمية ٥٢٣
- ٥ . هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً ٥٢٥
- ٦ . في ان استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة ٥٢٧
- ٧ . هل يكون كل عقاب لاجل ذنب ما ٥٢٩
- ٨ . في ان الواحد هل يرخد بخطيئة غيره ٥٣١
- المبحث الثامن والثانون في الخطيئة العرضية والمرتبة وفيه ٦ فصول ٥٣٣
- الفصل ١ . في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة ٥٣٤
- ٢ . في ان الخطيئة المميتة والعرضية هل هما متغايرتان بالجنس ٥٣٧
- ٣ . في ان الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة المميتة ٥٣٩
- ٤ . في ان الخطيئة العرضية هل يجوز ان تصير مميتة ٥٤١
- ٥ . في ان الضرف هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة ٥٤٣
- ٦ . في ان الخطيئة المميتة هل يمكن ان تصير عرضية ٥٤٦
- المبحث التاسع والثانون في الخطيئة العرضية في نفسها وفيه ٦ فصول ٥٤٨
- الفصل ١ . في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس
- ٢ . في ان التعبير عن الخطايا العرضية بالغضب والحشيش والتين هل هو صواب ٥٥٠

وجه			
الفصل ٣	في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرارة ان يقترب	٥٥٢	خطيئة عرضية
٤	في انه هل يمكن للملاك الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية	٥٥٥	
٥	في ان حركات الشهوة الحسية الاولى في الكثرة هل هي خطايا مميتة	٥٥٧	
٦	هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاسلية وحدهما في واحد	٥٥٩	
المبحث الثم	تسعين في ماهية الشريعة وفيه ٤ فصول	٥٦١	
الفصل ١	في ان الشريعة هل هي امر ذهني		
٢	في ان الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة	٥٦٣	
٣	هل عقل كل عاقل شارع	٥٦٥	
٤	في ان اذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها	٥٦٦	
المبحث الحادي والتسعون	في اختلاف الشرائع وفيه ٦ فصول	٥٦٨	
الفصل ١	هل يوجد شريعة ازلية		
٢	هل يوجد فينا شريعة طبيعية	٥٦٩	
٣	هل يوجد شريعة انسانية	٥٧١	
٤	هل مست الحاجة الى وجود شريعة الهية	٥٧٣	
٥	في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة فقط	٥٧٦	
٦	هل يوجد شريعة الشهوة	٥٧٨	
المبحث الثاني والتسعون	في معلولات الشريعة وفيه فصلان	٥٨١	
الفصل ١	في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس اخياراً		
٢	هل ما يجعل للشريعة من الافعال صواباً	٥٨٣	
المبحث الثالث والتسعون	في الشريعة الازلية وفيه ٦ فصول	٥٨٦	
الفصل ١	في ان الشريعة الازلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله		
٢	في ان الشريعة الازلية هل هي معلومة للجميع	٥٨٨	
٣	هل كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية	٥٩٠	
٤	في ان الضرورات والازليات هل هي خاضعة للشريعة الازلية	٥٩٢	
٥	في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة للشريعة الازلية	٥٩٤	
٦	في ان الاشياء الانسانية هل هي كلها خاضعة للشريعة الازلية	٥٩٦	

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. IV

DAR SADER Publishers
BEIRUT